



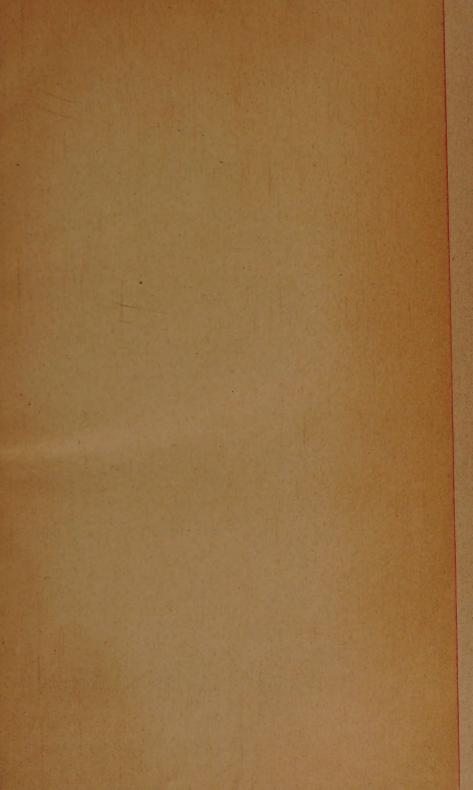


Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT California

OUTHERN CALIFORNIA





Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erfte Reihe.

Theologische Tehrbücher.

XX.

Lehrbuch der Dogmatik.

Von Ioseph Pohle,

Doktor der Philofophie und Cheologie, der lehteren o. ö. Professor an der Universität Breslau, hausprälat Sr. heiligkeit.

Erfter Band.

0

Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1920.

Lehrbuch der Dogmatik

in sieben Güchern.

für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht

von

Joseph Pohle,

dottor der Philosophie und Cheologie, der lehteren o. ö. Professor an der Universität Breslau, hauspräsat Sr. heiligkeit.

Erfter Band.

Siebte, verbefferte und vermehrte Auflage.

Paderborn. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1920.

Theology Library SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT California



Imprimatur.

Paderbornae, d. 18. m. Decembris 1919.

Vicarius Generalis.

Klein.

Rel. 230.2 P748L

Vorrede zur siebten Auflage.

Die neue Auflage meiner Dogmatik steht ganz unter dem Zeichen der schmerzlichen Nachwehen des Weltkrieges, der auch das Buchsgewerbe aufs härteste getroffen und einer schweren Krisis entgegenzgeführt hat. Daher die verhängnisvolle Verteuerung von Papier, Drucksat und Ladenpreis. Wegen der Wahl von neuen, auf Papiersersparnis berechneten Druckspen ist der Band an Umfang zwar etwas

dunner, an Inhalt aber nicht armer geworden.

Die programmatische Borrede zur ersten Auflage mußte wegen Papierknappheit ausfallen. Inzwischen habe ich in einer längeren Abhandlung "Ausgaben und Ziele der Dogmatik in der Gegenwart", welche in der dem Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen, zum 50. Geburtstag dargebotenen "Ehrengabe deutscher Wissenschaft" (Freiburg 1920) erschien, das Programm der künstigen Dogmatik, der positiven wie der spekulativen, unter einem neuen, höheren Gesichtspunkte zu entwersen versucht. Dort ist eingehend gezeigt, wie viele Hochstraßen des Fortschrittes auf Grund der historischen und philoslogischen Forschungsergebnisse school zu leisten ist, ehe man von mühevolle Kleinarbeit in der Zukunst noch zu leisten ist, ehe man von

Beiner neuen Blüteperiode der Dogmatit sprechen tann.

In der gegenwärtigen Auflage wurden nicht nur die neuesten Werke nachgetragen, sondern auch die Fundorte vieler Bäterstellen genauer verzeichnet sowie manche alte Zitate durch neue von größerer Beweistraft ersett. Außerdem wurden besonders wichtige Lehrsätze, wie z. B. das göttliche Borauswissen der freien Zukunft, die Widerlegung der Präexistenz der menschlichen Seele, der Kreatianismus, die Erbsündenlehre durch neue Bäterzeugnisse gestützt. In der Trinitätslehre wurden zum erstenmal auch die altchristlichen Grabschriften verwertet, der Abschnitt über die Märtyrerzeugnisse sowie die altstessamentlichen Bibelstellen über die innergöttliche Zeugung vollständig umgearbeitet, um den Ansprüchen einer berechtigten Kritif entgegenzussonen. In der allgemeinen Gotteslehre wurde die Allgegenwart honten. In der allgemeinen Gotteslehre wurde die Allgegenwart schottes zur neuesten, namentlich durch die Einsteinsche Relativitätsschere modisizierten Raumlehre in Berbindung gebracht und kurz gezeigt, daß lehtere an der Substanz des Dogmas nichts ändert.

In der Schöpfungslehre wurde die Beweiskraft des hebräischen Zeitwortes bara für die Erschaffung aller Dinge aus nichts auf ihren wahren Wert zurückgeführt. Dagegen blieb ich in der jüngst brennend

> School of Theology at Claremont

A10901

gewordenen Frage nach der Entstehung des ersten Menschenleibes auf dem alten traditionellen Standpunkt stehen, der auch durchaus dem christlichen Empfinden entspricht. Nach meiner festen Überzeugung haben die Naturwissenschaften bisher noch keine Beweise für die Tierabstammung des Menschenleibes erbracht, die uns zwingen, von der durch die Bibel nahegelegten unmittelbaren Bildung des ersten menschlichen Körpers durch den Schöpfer abzugehen. Auf die Wichtigkeit der neuentdeckten Originalschriften des Peter Johannis Olivi, deren Herausgabe durch P. Jansen S. I. bevorsteht, und ihre Bedeutung für die endgültige Festsehung des Sinnes der Vienner Glaubensentschang i. J. 1311 wurde nachdrücklich hingewiesen. Endlich erfuhr auch die Angelologie durch Jusäte über den Zeitpunkt der Engelschöpfung, die angebliche Heirat zwischen Engeln und Menschentöchtern, die Schutzengel und die Frage nach den Arten der Engel mannigsache Bereicherung.

Möge dieser vielfach verbesserten und vermehrten Neuauflage in Studentenkreisen und beim hochwürdigen Klerus eine ebenso freundsliche Aufnahme zuteil werden wie den sechs voraufgegangenen Auflagen! Was wir an äußerer Macht- und Weltgeltung verloren haben, müssen wir durch innere Geistesentfaltung und Wissenschaft zu ersetzen

suchen.

Breslau, Ende September 1920.

Der Berfaffer.

Inhaltsverzeichnis.

		selte
Beg:	riff, Rangstellung und Einteilung der Dogmatik	1
	Erstes Buch.	
	Allgemeine Gotteslehre	8
	Erftes Hauptstück.	
	Gottes Erkennbarkeit durch die Vernunft.	
	Erstes Rapitel.	
	Die Tatjache der natürlichen Erfennbarteit Gottes.	
e 1	Die natürliche Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung.	
8 1.		9
	Art. 2. Die Haltlofigkeit einer "angeborenen Gottesidee"	13
§ 2.		
	Art. 1. Die Tatsachen ber Ubernatur als Prämiffen für die bloße	16
	Bernunft	TD.
	natürlichen Glauben an Gottes Dasein	18
§ 3.	Die Gegenfähe der Kirchenlehre: Traditionalismus, Atheismus und	
	Modernismus.	90
	Art. 1. Falschheit des Traditionalismus	20 23
	Art. 2. Die Höglichteit des Atgetsmas	25
	act. o. Die gutelte der steugete, der steudermanner	
	Zweites Kapitel.	
9	Die Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis nach der Offenbarungslehre.	
	Die Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis im Diesseits	30
8 1.	Art. 1. Das Dogma von der Unbollkommenheit unserer irdischen	
	Spttesertenntnis	31
	Art. 2. Uber ben breifachen Erkenntnisweg ber Bejahung, Ber-	35
	neinung und Steigerung	37
8 2	Die Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis im Jenseits.	•
5 4.	Nrt 1. Die Realität und Ubernaturlichteit der Gottschauung	40
	Nrt 2. Die Notmendiokeit des Glorienlichtes zur Gottschauung .	47
	Art. 3. Das Berhältnis der Gottschauung zur Unbegreiflichkeit Gottes	50
§ 3.	Die Gegensätze ber Kirchenlehre, Eunomianismus und Ontologismus.	53
	Art. 1. Die Häresie der Eunomianer	54
	att. 2. unquitouttett bes Survivgesimes	

Inhaltsverzeichnis.

	Zweites Hauptstüd.	Seite
	Das Wesen Gottes	61
	Erstes Kapitel.	
	Die biblifchen Ramen Gottes.	
§ 1	Die "fieben heiligen Ramen" Gottes im Alten Teftamente Die Gottesnamen im neutestamentlichen und profanen Sprach-	61
§ 2.	gebrauch. Die finnbildlichen Benennungen Gottes	64
	Zweites Kapitel.	
	Das Berhältnis bes Wefens Gottes zu feinen Eigenschaften.	
§ 1.	Talida Thenrien	66
3 4.	Art i Die Irrlehre des Gilbert de la Borrée und der Palamiten	66
	Art. 2. Die Lehre des Eunomius und der Rominalisten	68 69
§ 2.	Art. 3. Der Formalismus der Scotisten	71
	Drittes Kapitel.	
	Die metaphysische Wesenheit Gottes.	
§ 1. § 2.	Unhaltbare Theorien	73 75
	Drittes hauptstüd.	
	Die göttlichen Eigenschaften oder Attribute	80
	Erstes Rapitel.	
	Die tranfzendentalen Seinsattribute Gottes.	
0 1	and the state of t	
§ 1.	Art. 1. Die göttliche Bollkommenheit	81
	Nrt 2 Die Mundlichkeit anttes	86
§ 2.	Die Einheit, Einfachheit und Einzigkeit Gottes	87 88
	Art. 1. Die innere Einseit Gottes	90
	Art. 3. Die Einzigkeit Gottes ober ber Monotheismus und seine	
6 9	Gegenfätze: Polytheismus und Dualismus	96
§ 3.	Art. 1. Gott als die ontologische Wahrheit	101
	Art. 2. Gott als die logische Wahrheit oder absolute Vernunft.	103
	Art. 3. Gott als die moralische Wahrheit oder Wahrhaftigkeit	100
R 1	und Treue	106 108
§ 4.	Sott als die absolute Süte	109
	Art. 2. Die ethische Gute ober Beiligkeit Gottes	113
	Art. 3. Die moralische Güte oder Gutigkeit Gottes	117
§ 5.	. Gott als die absolute Schönheit	119
	Zweites Kapitel.	
	Die tategorischen Seinsattribute Gottes.	
§ 1.	Die absolute Substantialität Gottes	123
§ 2.	. Die absolute Rausalität oder Allmacht Gottes	125
§ 3.	. Die Unförperlichseit Gottes	129
9 4.	. Die Unveränderlichkeit Gottes	131

		Inhaltsverzeichnis.	IX
200	5 .	Die Unzeitlichkeit oder Ewigkeit Gottes	Ceite
3	о.	Die Unräumlichkeit Gottes ober seine Unermestichkeit und Allegegenwart	137
		Drittes Kapitel.	
		Die Attribute ber Tätigkeit Gottes. Das göttliche Erkennen .	142
5	1. 2.	Die Weise bes göttlichen Erkennens	143 151
		Art. 1. Die Allwissenheit als Wissen bes rein Möglichen Art. 2. Die Allwissenheit als scientia visionis alles kontingenten Seins, einschließlich der Kardiognosse	152 154
		Art. 3. Die Allwissenheit als Borauswissen der freien Handlungen der Zukunft	157
		Art. 4. Die Allwissenheit als Borauswissen ber bedingt zukunftigen freien Handlungen oder die scientia media	162
§	3.	Das Medium des göttlichen Erfennens	169
		Biertes Rapitel.	
		Die Attribute der Tätigkeit Gottes. Das göttliche Wollen	181
§	1.	Die Weise des göttlichen Wollens. Notwendigkeit und Freiheit	100
8	2. 3.	bes Willens Gottes	182 188
S	3.	Die Tugenden des göttlichen Willens, insbesondere die Gerechtig- feit und Barmbergiakeit	195
		feit und Barmherzigkeit	196 200
		Zweites Buch.	
		Trinitätslehre	202
		Erstes Hauptstüd.	
		Die Dreiheit in ber Ginheit oder die Dreipersönlichkeit Gottes	205
		Erstes Kapitel.	
		Die Tatjage der Dreiperfönlichkeit. Schriftbeweiß.	
SS	1. 2. 3.	Die Dreipersönlichkeit Gottes im Alten Testament . Die neutestamentliche Lehre von der Dreipersönlichkeit als solcher	206 210
§	3.	Die neutestamentliche Lehre über die drei göttlichen Personen im besonderen	218
		Art. 1. Von Gott dem Bater	219
			221 222
		R Wie mahre Wintthett Whritt.	228
		C. Die Logoslehre des Johannes	240
		C. Die Logoslehre des Johannes. Art. 3. Lon Gott dem Hl. Geiste A. Die Personichteit des Hl. Geistes A. Die Versonichteit des Homidischapteit des H. Geistes des	240
		B. Die hypostatische Berschiedenheit des Hl. Geistes vom Bater und Sohn.	
		C. Die wahre Gottheit des Hl. Geistes	243

	Zweites Kapitel.	Ceite
	Die Tatface ber Dreiperfonlichkeit. Trabitionsbeweis	
§ 1.	Die antitrinitarischen häresien und ihre lehramtliche Berwerfung Art. 1. Der krasse Monarchianismus	246 247 249 251 253
	Art. 3. Die nicänischen und nachnicänischen Kirchenbater	
	Drittes Kapitel.	
	Der Grund ber Dreiperföulichkeit	
	oder die Lehre von den innergöttlichen Prozessionen	265
§ 1. § 2.	Der Ausgang bes Sohnes vom Bater durch Zeugung Der Ausgang des Hl. Geistes vom Bater und Sohne Art. 1. Die Häresie des griechischen Schisma und ihre kirchenantliche Verwersung Art. 2. Die positive Offenbarungslehre	268
	Biertes Kapitel.	
	Die fpekulativ-theologijche Ausbildung bes Dogmas	
	ber Dreiperfonlichteit	277
§ 1. § 2.	Berhältnis der Trinität zur Bernunft Die Zeugung in Weise des Intellektes und die Hauchung in Weise des Willens	278 282
\$ 3. \$ 4. \$ 5.	des Willens Die göttlichen Relationen. Begriff der göttlichen Person Die göttlichen Proprietäten und Notionen Die göttlichen Appropriationen und Sendungen	289 296 299
	3weites hauptstück.	
	Die Einheit in der Dreiheit oder die Dreieinigkeit Gottes.	303
	Erstes Kapitel.	
	Die Ginheit ber Ratur ober die homoufie ber brei Berfonen .	304
§ 1. § 2.	Der Tritheismus und das firchliche Lehramt	304 307
	Zweites Kapitel.	
	Die Einheit der Tätigkeit des Dreieinigen nach außen	312
	Drittel Kapitel.	
	Die Ginheit der Aneinanderwohnung	314

Drittes Buch. Schöpfungslehre.

	Erstes Hauptstück.	
	Die göttliche Schöpfertätigkeit.	Sette 318
	we gominge Enjoyfermititem	. 310
	Erstes Kapitel.	
	Der Weltanfang oder die Schöpfung aus Richts.	
§]	Art. 1. Der Öffenbarungsbeweis für das Schöpfungsbogma. Art. 2. Der häretische Gegensatz des Dualismus und Vantheismu	13
§ 2	Art 1 Die göttliche Weltibee als Gremplanurlache ber Schönfur	. 330
	Art. 2. Das Verhältnis der Trinität zur Schöpfung. Art. 3. Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsattes. Art. 4. Die Zeitlichkeit der Welt. Art. 5. Die Unmitteilbarkeit der Schöpfungsmacht.	. 333 . 337 . 339
	Zweites Kapitel.	
	Die Weltdauer oder die göttliche Erhaltung und Mitwirfung.	
\$ 2	1. Die göttliche Welterhaltung	. 341
	Drittes Rapitel.	
	Das Weltendziel oder Schöpfungszweck und Borsehung .	
§ 1 § 2	l. Der Endzweck der Schöpfung	. 348 . 352
	Zweites Hauptstüd.	
	Das göttliche Schöpfungswerk	. 354
	Erstes Rapitel.	
	Christlice Rosmologie	
§ 1 § 2	 Der Unterschied zwischen erster und zweiter Schöpfung Das Berhältnis des Hezaemeron zur Naturwissenschaft und Ezeges Art. Dermosaische Schöpfungsbericht und die Naturwissenschafte 	ie.
	Art. 2. Das Hegaëmeron und die Exegese	
	Zweites Kapitel.	
	Chriftlice Anthropologie	367
§ 1	1. Uber die Natur des Menschen	. 36 8
	Menschengeschlechtes	. 369
	der Geistseele zum Leibe	. 380

			·
8	2.	Bon ber	Ubernatur im Menschen
0		21rt. 1.	Die Theorie von Ratur und Abernatur
			Die übernatürliche Ausstattung des paradiesischen Menschen 401
		Art. 3.	Die Barefien über ben paradiefischen Urftand und bas
		***************************************	Kirchliche Lehramt 410
		Mrt. 4.	Die berschiedenen Stände des Menschen, insbesondere der
		***************************************	nackte Naturstand
8	3.	Der Ahf	nackte Naturstand
9	•	ber Erbi	iinbe 416
		Nrt. 1.	ünde
			die Stammeltern 417
		Art. 2.	Die Gunde Abams als Erbfunde im gangen Menfchen-
		Art. 3.	geschlechte
		Art. 4.	Die Fortpflanzungsweise der Erbfünde 437
		Art. 5.	Uber die Wirkungen der Erbfünde 441
			· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·
			Drittes Rapitel.
			Chriftliche Angelologie 450
8	1.	Ther bie	Natur der Engel.
0		21rt. 1.	Vom Dasein und Wesen der Engel 451
		21rt. 2.	Bahl und Chöre der Engel 456
8	2.		rnatur in der Engelwelt.
9		Art. 1.	Die übernatürliche Gnadenausstattung der Engel 458
			Uber das Berhältnis der Engel zum Menschen oder die
			Lehre von den Schutzengeln 461
8	3.	Der Ab	fall der Engel von der Übernatur.
		Art. 1.	Der Engelsturz ober das Dasein von Dämonen 465
		Art. 2.	Verhältnis der Dämonen zum Menschengeschlechte 466
		Namen=	und Sachregister

Einleitung.

Begriff, Rangftellung und Ginteilung ber Dogmatit.

Bgl. *Schrader S. I., De theologia generatim, Friburgi 1861; Wirth müller, Enzyklopädie der kath. Theologie, Vandshut 1874; C. de Schaezler, Introd. in s. theol. dogmaticam, Ratisbonae 1882; *Rihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie, Freiburg 1892; *C. Krieg, Enzyklopädie der theol. Wiffenschaften nebst Methodenlehre, Freiburg 1899. Weitere Literatur seid 1700, Bd. I. Baderborn 1894/1904. J. Pohle, Die Kultur der Gegenwart 1, 4, 2: Die christliche Religion S. 37 ff., Leidzig 1909; Piccirelli S. I., De catholico dogmate universim, Neapoli 1911. Weitere Literatur bei Bartmann, Dogmatik I S. 1 ff., Freib. 1917.

1. Begriff der Theologie überhaupt. — Wenn die Dogmatik einen Bestandteil der Theologie bildet, so lätzt sich die Begriffsbestimmung jener ohne die der letzteren als der allgemeineren Wissenschaft nicht gewinnen. Die Theologie überhaupt ist aber Glaubens-

wissenschaft (scientia fidei).

a) Zunächst ist sie eine Wissenschaft. Denn dieser ist es eigentümlich, aus sicheren und bekannten Prinzipien durch richtige Schlußfolgerung unbekannte Wahrheiten herzuleiten. Die Theologie empfängt aber und umfaßt gläubig die unsehlbaren Ossendarungswahrheiten als ihr Prinzip, um darauf ihr Lehrgebäude durch logische Berarbeitung, systematische Gruppierung und korrekte Schlußfolgerung aufzurichten, ähnlich wie der Historiker die geschichtlichen Taisachen, der Jurist den Text der Geschesssammlungen, der Natursorscher die Körper und ihre Erscheinungen als ein Gegebenes hinnimmt und mit dem gegebenen Material wissenschaftlich arbeitet.

Allerdings haben einzelne Scholastifer, wie Durandus und Basquez, der Theologie den Kang einer Wissenschaft streitig zu machen dersucht, weil sie keine innere Einsicht in das Wie und Warum der Dogmen, insbesondere der Glaubensmhsterien (Trinität, hhhostatische Union usw.) vermittle. Aber der einem die der denen Wissenschaften gewähren immer und überall einen solchen Einblick in ihre obersten Prinzipien. Die eutlidische Geometriessteht und fällt mit dem "Parallelenaziom", welches die zur Stunde noch keinen völlig einwandsreien Beweis gefunden hat, so daß man sogar eine von jenem Axiom unabhängige "nicht-eutlidische Geometrie" auszubauen unternommen hat. Dazu kommt ein anderes: Reben den sudalternierenden gibt es auch Subalternwissenschaften, welche ihre Prinzipien aus einer höheren Wissenschaft (z. B. Wetaphysit) unbewiesen als einfache "Lehnsähe" (lemmata) herübernehmen, ohne deswegen ihren Charakter als Wissenschaften zum Wesenschaften das einzubüßen. Zum Wesen der Wissenschaft einzubüßen. Zum Wesen der Wissenschaft einzubüßen. Zum Wesen der Wissenschaft einzubüßen.

Evidenz ihrer Prinzipien erforderlich. Lichtvoll lehrt der Aquinate (S. th. 1 p. qu. 1 art. 2): Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturalis intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superiorls scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina (i. e. theologia) est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scil. est scientia Dei et deatorum. Unde sicut musicus credit principia tradita sibi ad arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. Bgl. E. Rrebs, Theologie und Biffenschaft nach der Lehre der Hochschaft, Münster 1912.

b) Ihren eigentlichen Charakter schöpft aber die Theologie aus dem Umstand, daß sie Glaubenswissenschaft ist, und zwar sowohl im objektiven wie im subjektiven Sinne. Objektiv gehören zu ihr alle und nur solche Wahrheiten, welche auf übernatürlichem Wege geoffenbart und in Schrift und Tradition unter der Obhut des unsehlbaren Lehramtes der Kirche niedergelegt sind (depositum sidei). Daher ruhen alle theologischen Fächer, auch Kirchenrecht und Pastoral usw., im letzten Grund auf der übernatürlichen Offenbarung. Subjektiv betrachtet, sett die Theologie als Wissen den Glauben voraus; denn obschon das Erkenntnisprinzip des Theologen zwar die Bernunft ist, so doch nicht die bloße Bernunft. Letztere erscheint in ihm vielmehr über sich selbst hinausgehoben, getragen, veredelt und verklärt vom übernatürlichen Glaubensakt. In diesem Sinne bestand die Patristit mit Clemens von Alexandrien (Str. VII.) auf dem Saze: Tväczs super sidem aedisicatur, wie ja auch die Scholastit auf dem Axiom Anselms beruhte: Fides quaerit intellectum.

Aus dem Gesagten ergibt sich der tiefgreisende Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Wenn zwar auch die Philosophie, insebesondere die Theodizee, von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften, von seiner Schöpfermacht und Borsehung u. dgl. handelt, so geschieht es doch nur auf Grund und im Lichte bloßer Vernunsterkenntnis, die sich an die sichtbare Welt und den Menschengeist wendet. Allein der Theologe erkennt Gott und das Göttliche nur aus der Ofsenbarung, wie sie in Schrift und Erblehre enthalten ist und den Gläubigen von der unsehlbaren Kirche zum Glauben vorgestellt wird. Um den hierdurch gesorderten Glaubensaft zu erwecken, bedarf es übrigens der inneren Glaubensgnade (gratia sidei). Während die Philosophie ihrem ganzen Umfange nach eine Vernunstwissenschaft bleibt und darum die Geheimnisse des Glaubens aus eigenen Mitteln zu erweisen außerstande ist, behält dagegen die Theologie überall ihren Wesenscharakter als strenge Auktoritätswissenschaft bei.

2. Sohe Rangstellung der Theologie. - Der Primat der

Theologie gegenüber allen anderen Wissenschaften erhellt:

a) aus ihrer immanenten Würde. Denn während die Profanwissenschaften das schwache Licht der Bernunft zum Ausgangspunkt nehmen, fußt dagegen die Theologie auf dem Glauben, der objektiv als Offenbarung und subjektiv als Gnade ein unmittelbares Geschenk der Gottheit ist.

Die hebt Paulus hervor (1 Kor. 2, 7 ff.): Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam . . . nemo principum huius saeculi cognovit . . ., nobis autem Deus revelavit per Spiritum suum. Auf Gott

jelber führt auch der hl. Thomas die Theologie zurück (In Boeth. de trin. qu. 2 art. 2 ad 7): Theologiae principium proximum quidem est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus.

b) aus ihrem Endziel. Die weltlichen Wissenschaften versfolgen neben der Befriedigung des dem Menschen angeborenen Wissenstriedes nur den Zweck, das irdische Leben und seine Formen zu gestalten, zu verschönern und bestenfalls auf ein natürliches Glücksligkeitsziel hinzurichten, wogegen die Theologie mit innerster Triedkraft den Menschen samt allen menschlichen Tätigkeitsweisen, sogar den sozialen und politischen, auf ein übernatürliches Endziel hinlenkt, dessen "Wonnen kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat" (1 Kor. 2, 9). Die Überlegenheit der Theologie folgt

c) endlich aus ihrer Gewißheit. Denn die Glaubensgewißheit (certitudo fidei), auf welcher die Theologie bei all ihren Deduktionen schließlich ruht, übertrifft an Stärke selbst die höchste mensche liche Gewißheit, wie sie nur dem Metaphysiker und Mathematiker erreichbar ist. Sie hat ihre Stüge in der Irrtumslosigkeit der göttslichen Vernunft selber, nicht aber in der partizipierten Unsehlbarkeit

einer endlichen und deshalb' fehlbaren Bernunft.

In diesem dreisachen Borzuge liegen zugleich die Antriebe zu einem fleißigen und gründlichen Studium der theologischen Disziplinen. Ein schöneres Studium als daszenige der Theologie gibt es nicht. Sie ist die Königin der Wissenschaften, der selbst die Philosophie trotz ihrer Würde und Selbständigkeit Heeressolge leistet. Daher das dielberusene scholastischen Auswenden eine Kleisten das dielberusen scholastischen sententia philosophiam esse theologiae ancillam, Monasterii 1856.) Je höher hinauf zu Gott eine Wissenschaft führt, desto adliger, herrsticher, nützlicher ist sie. Welche andere Wissenschaft geleitet uns aber in sounmittelbare Nähe Gottes als die Theologie, welche nur don Gott und Göttlichem handelt? Bgl. Ps. 72, 28: "Mir aber ist Gott anhangen gut." Doch arte das theologische Studium bei aller Gründlichseit und Tiefe niemals in dorwitzige Grübelsucht aus, dor welcher der Bölkerapostel warnt (Köm. 12, 3): Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sodrietatem. Namentlich das Unbegreistiche der strengen Geheimnisse ergründen wollen, ist sträsliche Bermessen, Theologia mentis et cordis, Prol. I, 2, Lugduni 1673. Fr. Diestamp, Kath. Dogmatis nach den Grundsähen des hl. Thomas 12 S. 3 st., Münster 1917.

3. Begriff der Dogmatik. — Die Theologie als Glaubenswissenschaft fällt keineswegs mit der Dogmatik begrifflich zusammen, da auch Moral, Exegese, Kirchenrecht usw., ja indirekt sogar die theologischen Hilfswissenschaften, zum Gegenstand der Theologie gerechnet werden müssen. Gleichwohl beansprucht die Dogmatik den doppelten Borzug, daß sie als Hauptwissenschaft im Mittelpunkt der übrigen Fächer thront und zugleich die Stammwissenschaft bildet, von der sich die übrigen Disziplinen radienartig abgezweigt haben. Am ehesten wird der Begriff der Dogmatik nach heutigem Sprachgebrauch durch ein näheres Eingehen auf die Einteilung der Theologie ermittelt werden.

a) Un der Schwelle steht, als die bekannteste und wichtigste, die Einteilung in die theoretische und praktische Theologie, je nachdem das theologische Erkennen oder das Handeln bezielt und normiert werden soll. Die erstere ist Glaubenslehre im engeren Sinne oder Dogmatik, die letztere Sittenlehre oder Moral.

Eine grundsätliche Losreißung beiber Fächer aus ihrem organischen Zusammenhang ist schon deswegen unstatthaft, weil die Hauptsätze der Moral zugleich auch Glaubenssätze sind. Jedoch ist eine getrennte Behandlung beider erwünscht und seit dem 17. Jahrhundert in Deutschland auch üblich. Wie ein Blick auf die Summe des hl. Thomas von Aquin zeigt, wurden Dogmatik und Woral im Mittelalter freilich als ein einheitliches Ganzes behandelt. Beide große Abteilungen befassen eine Reihe subalterner Wissenszweige unter sich, über deren gegenseitiges Werhältnis die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften Rechenschaft abzulegen hat; ebenso darüber, wie die historische Theologie in ihrer zweisachen Erscheinungsform als Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte in den allgemeinen Stammbaum einzugliedern sei.

b) Was aber die Dogmatik insbesondere betrifft, so zerkällt dieselbe in zwei große Unterabteilungen, von denen die erstere die allgemeine und die letztere die spezielle Dogmatik umfaßt. Jene heißt bald Apologetik d. i. Berteidigungswissenschaft gegenüber den Angriffen des Un- und Irrglaubens, bald passender Fundamentalstheologie, weil sie als demonstratio christiana et catholica zur speziellen oder eigentlichen Dogmatik die Fundamente legt.

In letter Zeit ist es gebräuchlich geworden, auch solche Gegenstände der Fundamentaltheologie zur Behandlung zu überweisen, welche ebensogut in der speziellen Dogmatif ihre Stelle sinden könnten, wie die Lehre don der Claubensvegel, der Kirche, dem Papstum, dem Berhältnis zwischen Glauben und Bernunst. Dieser vernünstigen Prazis liegt nicht nur die Kückschauben die Notwendigkeit einer angemessenen Arbeitsteilung. sondern vornehmlich die Erwägung zugrunde, daß die genannten Lehrstücke wirklich zu den Jundamenten der Dogmatis gehören und zudem gegenüber dem konsessischen Segensat als Unterscheidungslehren eine besonders eingehende, apologetische Würdigung erheischen. Bei der inneren Freiheit wissenchaftlicher Systeme, die mehr dem zwar gesehmäßigen, aber ungebundenen Wachstum der Pstanze als dem harten Sesüge starrer Kristallbildung gleicht, dars diese Beweglichseit niemand überraschen.

Die allgemeine Dogmatik scheiden wir als "Borhalle" zur speziellen aus unserem Betrachtungskreis aus und beschäftigen uns lediglich mit letzterer, welche sich mit Scheeben (Dogmatik Bd. I S. 3) bestimmen lätzt als "die wissenschaftliche Darstellung der ganzen theoretischen von Gott geoffenbarten Lehre über Gott selbst und seine Tätigkeit auf Grund des kirchlichen Dogmas". In dieser Begrifsbestimmung bleibt insonderheit der Moral, welche ja auch auf Gottes Wort und kirchlichen Sittenentscheungen sußt, durch Hervorhebung der Offenbarungswahrheit als einer theoretischen ihre Sonderstellung gewahrt. Das Dogma siguriert als Norm des Denkens, das Sittengesetz als Norm des Hand der durch das kirchlichen auf ein und demselben Grunde, auf der durch das kirchliche Lehramt vermittelten Offenbarungslehre, d. i. Schrift und Aradition.

c) Die Einteilung in positive und icholastische Dogmatik berührt nicht die Sache, sondern nur die Methode. Begnügt fich ber Dogmatiter mit der blogen Erhebung und Darftellung der Glaubenswahrheiten aus den Offenbarungsquellen, so entsteht die positive Theologie, deren Niederschlag in den Katechismen den fürzesten und inappsten Ausdruck gefunden hat.

Diesen positiven Standpunkt, der auf die spekulative Berarbeitung der gewonnenen Ergebnisse Verzicht leistet, vertreten Petavius, Thomassin, Liebermann, Perrone, Hutter, Simar u. a., nur daß von Thomassin und besonders von Petavius gesagt werden muß, daß sie bereits eine glückliche Verbindung der positiven mit der spekulativen Methode anstreben. Tritt zur positiven noch eine polemische Tendenz gegenüber borhandenen Lehrgegenfähen hingu, so entspringt die sog. Kontroverätheologie, welche besonders Kardinal Bellarmin im 17. Jahrhundert gegen die Keformatoren ausgebildet hat. Aber neuere Erscheinungen dieser Art s. M. Heimbucher, Die Bibliothek des Priesters, 6. Aust., S. 146 ff., Regensdurg 1911.

Dagegen bildet sich die Dogmatik zur scholastischen Theologie aus, wenn sie unter Boraussetzung und Berwertung der durch die positive Methode zutage geforderten Resultate sich zur Sauptaufgabe sest, a) den tieferen Inhalt der Dogmen allseitig zu erschließen, β) die Zusammenhänge mit anderen Glaubenswahrheiten aufzuzeigen, y) aus gegebenen oder sicher bewiesenen Pramiffen durch inllogistifches Folgern fog. "theologische Ronflusionen" zu ziehen, endlich 8) durch philosophische Betrachtung, namentlich durch Unalogiebeweise, die Glaubensfage und Minfterien dem vernünftigen Denten nicht zwar aufzuschließen, wohl aber plausibel zu machen.

In diefen vier Forderungen sprach fich seit dem hl. Anselm das Programm In biefen dier Fotderlichen (hat in die beit die die die der die der Goblastift aus (vgl. Rleutgen, Theologie der Borzeit, Bd. V², S. 1 ff., Münster 1874). Die Dogmatit wird ühre Aufgabe selbstredend am vollkommensten erfüllen, wenn sie die positive mit der scholastischen Methode verdindet, also auf die exakte Nachweisung der Dogmen aus den positiven Offendarungsquellen ebensowenig verzichtet als auf die spekulative Bearbeitung derselben mittels der Vernunst. Bgl. *M. Crabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 3 Bde. Freidung 1909 ff.

Die großen Scholaftiker der Borzeit, vorab Thomas und Bonaventura, festen den dogmatischen Tatsachenbestand im allgemeinen als bekannt voraus; fie konnten dies um so eher tun, als Sammlungen von Schrift- und Bäter-stellen zu jedem Dogma in aller händen waren. Als brauchbarstes hilfsmittel bei der spekulativen Bearbeitung des Glaubensgebietes erschien ihnen aber nicht die platonische, sondern die aristotelische Philosophie. Allein priesen wird. Jedoch verdankt auch die Theologie, nicht an letzter Statt die Dogmatit, der neueren Philosophie seit Kant († 1804) manche Anregung, insofern letztere den "kritischen Geist" in Methode und Beweisssührung schärfte, die Gründlichkeit der Problemstellung förderte und den "theoretischen Zweisel" als Ausgangspunkt jeder wahrhaft wissenschaftlichen Untersuchung in den Bordergrund schob. Seit die Reformation die wichtigsten Dogmen der Kirche in 3weifel zog oder stracks ableugnete, fann die Dogmatik in der Gegenwart der positiven Quellennachweise, namentlich aus der Hl. Schrift, am wenigsten

entraten. Sine Berschmelzung der positiven mit der scholastischen Behandlungsweise haben im 17. Jahrhundert schon Gotti und die Wirceburgenses, in neuester Zeit Franzelin, Scheeben, Chr. Pesch, Billot, Sanda u. a. mit Glück versuckt. Dazu kommen herdorragende Thomad-Rommentare, wie don Satolli, L. Janssen, Paquet, Ledicier. In Ansehung der verbronderen Umstände wird gegenwärtiges Sehrbuch das spekulativ-scholastische Moment, ohne es im geringsten zu vernachlässigen, dor dem erzakt-positiven etwas in den Hintsände wird gegenwärtiges numal die scholastische Methode eine große Fertigkeit in der Dialektik sowie eine umfassende Kenntnis der scholastischen Philosophie doransssetzt. Emdschlenswerte Hilfsmittel sind: Signoriello, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, Neapoli 1872; L. Schück, Thomas-Vezikon, 2. Aust., Paderborn 1895. M. F. Garcia, Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et eskata a b. Duns Scoto exponuntur, Quaracchi 1910. Über die "immerwährende Philosophie" s. *O. Willmann, Geschickte des Idealismus, 3 Bde, 2. Aust., Braunsschweig 1908/09.

d) Die Mystit ist teine Gegnerin, sondern eine Schwester der Scholastik. Während letztere sich ausschließlich an den Verstand wendet, appelliert erstere mit Vorliebe an das Herz und Gemüt. Hierin liegen ihre Vorzüge, aber auch ihre Gesahren, da die Zurückbrängung des Verstandeselements unklare Köpse allzuleicht an den Rand des Pantheismus treibt.

Wahrhaft erquickend find die Schriften Heinrich Seufes († 1365), des lieblichsten aller deutschen Mystiker. Nicht wenige Bertreter einer entarteten Aftermystik sind freilich in die Fallgrube des Pantheismus gefallen (vgl. Proposit. Ekardi a. 1329 damn. a loanne XXII. bei Denzinger-Bannwart, Enchirid., ed. 12., n. 501 sqq., Friburgi 1913). Die größten Mystiker übrigens, wie Bonaventura, die beiden Richard und Hugo von St. Viktor sowie der heil. Bernhard, sind zugleich auch gewiegte Scholaktiker gewesen. Über die Geschichte der Dogmatik scheben, Dogmatik I, S. 423 ff., Freiburg 1873; Bartmann, Dogmatik I, S. 71 ff., Freiburg 1917; Pohle in: The Catholic Encyclopedia XIV s. v. Theology, dogmatic, New York 1912.

4. Einteilung der speziellen Dogmatik. — Das Hauptsobjekt der Dogmatik ist Gott als solcher, also weder Christus (vgl. 1 Kor. 3, 22 f.: Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei) noch die Kirche (vgl. Kleutgen a. a. D. S. 24 ff.). Nun läßt sich Gott aber unter einem doppelten Gesichtspunkt bestrachten: entweder absolut in seinem Wesen, oder relativ in seiner Tätigkeit nach außen. Demnach wird die Dogmatik in zwei wohlsunterschiedene, wenn auch dem Umfange nach sehr ungleiche Hauptsteile zerfallen: in die Lehre von Gott an sich und diesenige von seiner Tätigkeit ad extra.

Der erste Hauptteil wird wieder in zwei Traktate eingekeilt, je nachdem man Gott in der Einheit seiner Natur und Wesenheit oder aber in der Dreiheit seiner Personen betrachtet. So entsteht die allgemeine Gotteslehre (De Deo uno) und die Trinitätsslehre (De Deo trino). In seiner Tätigkeit nach außen, mit welcher der zweite Hauptteil sich befaßt, tritt Gott auf als Schöpfer, Erlöser, Heiliger und Bollender. Die geoffenbarte Schöpfungslehre (De Deo creante) behandelt naturgemäß nicht nur die Erschaffung der

Natur, sondern auch die Gründung der Übernatur sowie den Abfall der Bernunstwesen von der Übernatur (Erbsünde, Engelsturz), wie die Erlösungslehre (De Deo redemptore) ihrerseits außer der Lehre von der Person des Erlösers (Christologie) auch diesenige vom Erlösungswert (Soteriologie) und von der Mutter des Erlösers (Mariologie) in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß. In seiner Tätigkeit als Heiligmacher wirkt Gott teils durch seine unsichtbare Gnade—: Gnadenlehre (De gratia Christi), teils durch sichtbare, gnadenwirtende Zeichen oder Sakramente—: allgemeine und spezielle Sakramentenlehre (De sacramentis). Die Lehre endlich von Gott dem Vollender hat die Eschatologie (De novissimis) näher auszusühren. In den gezeichneten Rahmen läßt sich das ganze größe Gebiet der speziellen Dogmatik bequem einspannen, die solglich logisch und theologisch in sieden Bücher zerfällt. Wir beginnen mit der allgemeinen Gotteslehre.

Erstes Buch

Allgemeine Gotteslehre.

Bgl. außer ben Lehrbüchern von Hurter, B. Jungmann, Bauh, Einig, Specht, Bartmann, Diefamp u. a. *Card. Franzelin, De Deo uno, ed. 42, Romae 1910; Kleutgen, De ipso Deo, Ratisbonae 1881; Heinrich, Dogmatische Theologie, Bb. Ill, Mainz 1883; Scheben, Kath. Dogmatische Theologie, Bb. Ill, Mainz 1883; Scheben, Kath. Dogmatische Theologie, Bb. I, Kaderborn 1887; *De San, De Deo uno, 2. Vol., Lovanii 1894—97; *Stentrup, De Deo uno, Oeniponte 1878; Idem, Synopsis tractatus scholastici de Deo uno, Oeniponte 1895; *Laur. Janssens O. S. B., De Deo uno, 2 tomi, Friburgi 1900; P. M. Lépicier, De Deo uno, 2 Vol., Parisiis 1900; P. H. Buonpensiere O. P., Comment. in 1 p. (qu. 1—23) S. th. Thomae Aquin., Romae 1902; Chr. Pesch S. I., Praelectiones dogmaticae Tom. II³, Friburgi 1906; Gutberlet, Gott ber Einige und Dreisaltige, Regensburg 1907; Fr. Sawicki, Die Wahrheit bes Christentums, 2. Aust. S. 30 ff., Paderborn 1913. Lesenswert ist Auhn, Die dogmatische Lehre von der Erfenntniz, den Eigenswert ist Auhn, Die dogmatische Lehre von der Erfenntniz, den Eigenswert ist. Thomas Aqu., Summa theol. 1 p. qu. 1 sqq. u. Summa contr. Gent. lib. I cap. 10 sqq. Ferner die Trastate De Deo uno von Suarez, Petavius und Thomassiis 1881. Constige Literatur f. im Text.

Da der Mensch hienieden selbst im Lichte des Glaubens Gott nur nach der Analogie der Geschöpfe zu erkennen vermag, so tritt für ihn die Notwendigkeit ein, die drei Fragen seder Wissenschaft, nämlich das Ob (an res sit), das Was (quid res sit) und das Wie beschaffen (qualis res sit), auch auf Gott anzuwenden. Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften werden daher in der Theologie ebenso grundlegende Hauptstüde bilden müssen wie in der Philosophie, nur daß erstere alles im Lichte der Offenbarung zu betrachten und die Ergebnisse der Philosophie vorauszusetzen hat, wobei sie die letzteren bestätigt, ergänzt und vertiest. Weil sich die theologische Frage nach Gottes Dasein zur Frage nach Gottes Erstennbarkeit durch die Vernunst zuspitzt, so zerfällt die allgemeine Gotteslehre von selbst in die drei Hauptstüde: 1. Gottes Erstennbarsteit durch die Vernunst; 2. Gottes Wesen; 3. die göttlichen Eigenschasten oder Attribute.

Erstes Hauptstück. Gottes Erkennbarkeit durch die Vernunft.

Erstes Rapitel.

Die Tatsache der natürlichen Ertennbarkeit Gottes.

Die Vernunst vermag Gottes Dasein nicht nur aus der Schöpfung mit: Sicherheit zu erkennen, sondern auch aus gewissen Tatsachen der übernatür-lichen Ordnung zu erschließen, obschon die Schöpfung (Welt und Geist) allerdings das primäre und eigentliche Erkenntnismittel bleibt. Durch die dognatische Festsehung beider Erkenntnisquellen ist aber dem Traditionalismus ebenso ein Kiegel vorgeschoben, als die Möglichkeit des Atheismus offen bleibt. Lehterer aber stellt jedensalls die dimdigste Widerlegung der Theorie von einem "angeborenen Gottesbewußtsein" dar. Als schlimmste Verirrung endlich ist der Modernismus, diese Grundhäresie der Gegenwart, zu kennzeichnen und zurückzuweisen.

§ 1.

Die natürliche Erkennbarkeit Gottes aus ber Schöpfung.

Erster Artifel.

Die positive Offenbarungslehre.

Die philosophischen Gottesbeweise müssen hier aus der Theodizee und Apologetik als bekannt vorausgesetzt werden. Gegenüber dem Bersuche der Atheisten, Agnostiker, Traditionalisten und Modernisten, den Gottesbeweisen die logische Berechtigung und Überzeugungskraft, also der Bernunsk die Fähigkeit zu einer natürlichen Gotteserkenntnis grundsählich abzusprechen, erhebt sich der Glaube gleich an der Schwelle als Berteidiger der Bernunst und ihrer Erkenntniskraft. Denn das Batikanum definiert (Sess. III. de revel. can. 1 bei Denzinger-Bannwart, Enchirid. ed. 12, [Friburgi 1913] n. 1806): S. qu. d., Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. Diese Glaubensentscheidung bedarf der Rechtsertigung aus Schrift und Tradition.

1. Schriftbeweis. — a) Indirett läht sich die natürliche Ertennbarkeit Gottes aus der Schöpfung erweisen aus Röm. 2, 14 ff.: Cum enim gentes, quae legem non habent (ξθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα), naturaliter ea quae legis sunt faciunt (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν), eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis (ἔργον νόμου) scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus (τῶν λογισμῶν)

accusantibus aut etiam defendentibus, in die cum iu dicabit Deus occulta hominum secundum Evangelium meum, per Iesum Christum.

Jur Cregese sei kurz bemerkt: Das "Geseth" (lex, νόμος), von dem Paulus hier spricht, bezeichnet materiell den Inhalt des natürlichen Sittengesetse (vgl. Köm. 2, 21 ff.), das sormell allerdings auch im Defalog auf übernatürlichem Wege geoffenbart wurde; bezüglich seiner Offenbarungsweise steht folglich das durch das bloße Vernunftlicht erkannte Sittengesetz zum geoffenbarten Dekalog in einem Gegensat. Hierauß folgt gegen Estiuß, daß die gentes eigentliche Heiben bezeichnen müssen, nicht Heiben christen. Denn wer den materiellen Inhalt des Desalogs "im Herzen geschrieben" trägt, so daß er ohne Kenntnis des positiven mosaischen Gesets "sich selbst zum Gesetze" wird, wer folglich "von Natur auß" die Forderungen des Desalogs (rà τοῦ νόμου, έργου νόμου) zu erfüllen imstande ist, wer endlich nur auf Grund der Stimme seines "Gewissens" (συνείδησες, λογισμοί) seine Abeurteilung "am Tage des Jüngsten Gerichtes" zu gewärtigen hat, der steht außerhalb des Berührungstreises mit der übernatürlichen Offenbarung Gottes. Bgl. die Kommentare von Bisding, Alois Schäfer, Cornelh, Lagrange und Sickenberger zu dieser Stelle. Uber die exegetischen Schwierigsteiten bei Augustinus und Estiuß vgl. Franzelin l. c. thes. 4.

Hieraus ergibt sich folgendes für die natürliche Erkennbarkeit Gottes wirksame Argument: Die Erkenntnis des natürlichen Sittensgesetzt durch das bloße Licht der Bernunst setzt die natürliche Erkenntnis Gottes, als des im Gewissen sich offenbarenden, höchsten Gesetzters, voraus. Nun lehrt Paulus ausdrücklich, das Naturgesetzt dinne von den Heiden "von Natur aus" — also ohne übernatürliche Offenbarung — besolgt und darum erkannt werden: folglich setzt ervoraus, daß auch das Dasein Gottes, als des Urhebers und Rächers des natürlichen Sittengesetzes, durch die bloße Vernunst erkannt werden könne.

- b) Einen direkten und zwar klassischen Bibelbeweis bietet das A. T. in Weish. 13, 1 ff. und das N. T. in Röm. 1, 18 ff.
- α) Nachdem das Buch der Weisheit die Torheit derer gegeißelt, in quidus non subest scientia Dei, fährt es fort (Weish. 13, 5 ff.): A magnitudine enim speciei et creaturae (ἐν διὰ δυοῖν für "Schönheit der Schöpfung") cognoscibiliter (ἀναλόγως) poterit creator horum videri (θεωρεῖται). . . . Iterum autem nec his debet ignosci; si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum (στοιχάσασθαι τὸν αίωνα die sichtbare Welt erforschen), quomodo huius Dominum non facilius (τάχιον) invenerunt?

Eine sorgfältige Analhse der Stelle nach Text und Kontext stellt solgende Gebanken heraus: Das Dasein Gottes ist Gegenstand jener selben Erkenntnistraft, welche auch die sichtbare schöne Welt ersorscht d. i. der Vernunft. Das Wedium der Gotteserkenntnis ist solglich nichts anderes als diese selbe Welt, die Größe und Schönheit der Schöpfung, insosern sie einen Schluß (ἀναλόγως δεωρείται) auf die Existenz des Schöpfers nahelegt. Eine solche Gotteserkenntnis ist sogar verhältnismäßig leichter (τάχιον) als jede tiesex Weltkenntnis, so daß die Richtenntnis Gottes sörmlich einen underzeihlichen Leichtsinn vorausseht. Nach alttestamentlicher Auffassung bietet folglich die

bloße Schöpfung eine hinreichende Grundlage zur mühelosen Erkenntnis des Daseins Gottes, ohne daß eine äußere Offenbarung oder innere Erleuchtung helsend dazwischenzutreten braucht.

β) Die paulinische Beweisstelle bietet zur soeben besprochenen eine genaue Parallele. Den Höhepunkt des Ganzen bildet Röm. 1, 20: Invisibilia enim ipsius (scil. Dei) ereatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται), sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles (ἀναπολόγητοι).

Klar spricht Paulus hier ben Gebanken aus, der an und für sich unschichtbare Gott werde der menschlichen Bernunft in irgendeiner Beise stichtbar (νοούμενα καθοράται). Aber wodurch? Etwa durch positive Offenbarung? Ober durch eine innere Glaubensgnade? Mitnichten; sondern einzig und allein durch die Raturosfenbarung, welche in der geschaffenenen Belt verkörpert vor aller Augen liegt (τοῖς ποιήμασιν). Judem erscheint diese aus der Beltbetrachtung geschöpfte Gotteserkenntnis (selbst für den gesallenen Menschen) als eine so leichte und selbstverständliche, daß die Heiden ihrer Unwissenheit schlechterdings "unentschuldbar" und zur Strase dasür den "bösen Gelüsten ihres verderbten Herzens preisgegeben" sind (vgl. Köm. 1, 18. 24 ff.).

c) Zur Ergänzung bes Schriftbeweises soll noch turz ber wichtige Unter-ichieb erwähnt werben, ben die Bibel zwischen ber populären (spontanen) und wiffenicaftlichen (philosophifchen) GotteBertenninis wenigftens anbeutet. Bährend die erstere sich müheloß einstellt, setzt dagegen die letztere ernste Forichung voraus und läuft bei schuldbarer Nachlässisseit Gesapr, sich in die Irrsale des Polytheismus, Pantheismus u. dgl. zu verlieren. Die gemachte Unterscheidung, die uns bei den Bätern wiederum begegnet, läßt sich namentlich aus den Predigten des hl. Paulus zu Lystra und Athen beraussesen; ebenso aber auch der Gedanke, daß die Aberzeung vom Dassein eines höchsten Wefens ichon allein aus ber offentundigen Leitung und Führung ganzer Bölker wie der einzelnen Menschen (= Borsehung) sich gewinnen läßt. Nach Hervorhebung der Tatsache. daß Gott die Heiden der Borzeit "ihre eigenen Wege wandeln" d. h. in falsche Religionen fallen ließ, macht Paulus zu Chstra geltend, Gott "habe sich trozdem (watrot ye = nihilominus) pautus zu thetra geltend, Gott "habe sich trosdem (καίτοι γε = nihilominus) nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohltat spendete vom himmel, Regen und fruchtbare Zeiten gab und mit Speise und Freude ersüllte unsere Herzen" (AS. 14, 16). Bor dem Areopag in Athen spinnt der Bölkerapostel einen ähnlichen Gedanken aus. Auf den Altar mit der Inschrift: Ignoto Deo himweisend, derfündet er, "Gott, der die Welt gemacht hat . . . und auß Einem (= Adam) daß ganze Menschengeschlecht erschaffen, daß es wohne auf der ganzen Oberstäde der Erde, indem er bestimmte Zeiten und Grenzen ihrer Wohnung setze, daß sie Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten (si korte attrectent eum aut inveniant), obwohl er nicht serne von jedem auß und sist: denn in ihm leben wir und bewegen und und sind finden möckten (si forte attrectent eum aut inveniant), obwohl er nicht ferne von jedem aus und ist; denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind vir" (AG. 17, 24—28). Er weist hin auf das Unwürdige der Vorstellung, daß "die Gottheit gleich sei dem Golde oder Silber oder Steinen, den Vildern menschlicher Kunst und Ersindung" (a. a. D. 29). In dem Gebankengange der beiden Predigten liegt nun aber die Anerkennung eines boppelten Stadiums des Gottesbegrisses: eines direkten und restezen. Der direkte entsteht in jedem denkenden Menschen auf unwillswische, spontane Art aus der Betrachtung der physischen Ordnung und der von der Vorsehung immerssort gespendeten Wohltaten. Das resteze oder metaphysische Stadium dagegen ist der Versuchung ausgesetzt, den Gottesbegriss sielgötterei oder nichtgöttliche Dinge zu übertragen und so in gröbliche Vielgötterei oder Göhendienst zu versallen (vgl. auch Weish 13, 6 si.). Nach Andeutung der H. Schrift ist mithin die Gottesidee zwar durchaus spontan in ihrem Ursprung, aber bei ihrer wiffenschaftlichen Ausbildung und Verarbeitung leicht Mißgriffen und Jrrtümern ausgesetzt, sreilich nur rationis abusu (Hieronym., In ep. ad Tit. I, 10). Jum Ganzen vgl. J. Quirmbach, Die Lehre bescht. Paulus von ber natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz, Freiburg 1906.

- 2. Der patristische Beweis läßt sich auf drei Sauptsage zurücksühren.
- a) Zunächst lehren die Bäter, daß Gott sich überhaupt durch seine sichtbare Schöpfung, ohne Zuhilfenahme einer übernatürlichen Offenbarung, kundtut.

Athenagoras nennt die Ordnung, Größe und Schönheit der Wett "Unterpfänder der Gottesderehrung" (ένέχυρα τής θεοσεβείας) und setzt hinzu (Legat. pro Christ. n. 4 sq.): "denn das Unsichtbare wird aus dem Sichtbaren ersannt". Unter Berufung auf die Offenkundigkeit der "aus dem Andlick seiner Werke sich ergebenden Vorsehung Gottes" hält Clemens dom Alexandrien die Sottesdeweise eigentlich für überküsstig und meint (Strom. V. 14, 133 bei M. gr. 9, 196): "Den Bater und Schöhfer aller Dinge erkennen alle Menschen, Griechen und Barbaren, auß eigener Krast und ohne Unterweisung (ἐυφότως καλ ἀδιδάκτως)." Basiliuß (In Hexasm. hom. 1 n. 6) nennt die sichtbare Schödsung eine "Schule und Anstalt der Gotteserkenntnis" (διδασκαλείον καλ θεογνωσίας παιδευτήριον). In seiner dritten Homilie zum Kömerbrief adostrophiert Chrhsostomuß den hl. Kauluß (Hom. 3 in epad Rom. n. 2 l. c. L.X, 412): "Dat Gott denn mit der Stimme den Heiden zugerusen? Sewiß nicht. Allein er hat etwaß erschaffen, was lauter als Worte ihre Ausmerksamkeit erregen konnte: die geschaffene Welt hat er in die Mitte gestellt, und so kann der Weise, der Joiot, der Schthe, der Barbar auß dem bloßen Andlick der sichtbaren Dinge zu Gott hinaussteigen." In gleichem Sinne sehrt Gregor der Große (Moral. 27, 5): "Omnis homo eo ipso quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum qui se condictit Deum esse." Bgl. S. Springl. Die Theologie der apostolischen Säter S. 110 st., Wien 1880.

b) Ein zweiter patristischer Satz lautet: Aus der oberfläche lichen Weltbetrachtung muß in jedem denkenden Menschen auf spontane Art wenigstens eine populäre Gotteserkenntnisentstehen.

Um die Leichtigkeit des Schlusses von der Welt auf Gott zu erklären, nennen manche Kirchendater den Gottesbegriff "eine don der Natur eingesplanzte angeborene überzeugung" (δόξα έμφυτος, έννοια έμφυτος, πρόληψις φυσική), eine Erkenntnis, welche "nicht angelernt ist" (χρημα οὐ διδακτόν, αὐτομαθές), sondern als "Mitgist der Bernunft" (πᾶσι σύμφυτος λόγος) erscheint. Der Leichtigkeit entspricht ihre Allgemeinheit. Tertullian rust die "Seele der Heiden" auf zum Zeugnis für Gott, nicht jene Seele, die "in der Schule Beisheit gelernt hat", sondern die da ist "simplex, rudis, impolita et idiotica. — Magistra natura, anima discipula" (De testim. an. c. 2 et 5). Die Berwachsung des Gottesbewußtseins mit dem Besen der Bernunst betont auch Augustinus (In loa. tract. 106 n. 4): Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali ratione iam utenti non omnino ac penitus possit abscondi; exceptis enim paucis (sc. atheis), in quidus natura nimium depravata est, universum genus hominum Deum mundi huius fatetur auctorem. Jur tieferen Erklärung der Urwüchsigseit erheben einzelne Bäter (3. B. Justinus M., Basilius) die Bernunstseele zum "Resser" und "Besensbild" des eivigen Logos d. i. zum λόγος σπερματιχός, der mit unwiderstehlichem Trieb Gott im Weltall suche und sinde.

c) Endlich sprechen die Bäter den Satz aus: Zur philosophischen Ausbildung der populären Gottesidee stehen der Bernunft die erforderlichen Mittel teils in der sichtbaren Außenwelt, teils in den Tiefen der Seele zu Gebote.

Außenwelt, teils in den Tiefen der Seele zu Gebote.

Den griechischen Kirchendatern, welche das Heibentum und den Eunomianismus zu überwinden hatten, erschienen behust Gewinnung eines philosophischen Gottesbegriffs im allgemeinen zwei Gottesbeweise als ausreichender kosknologische und teleologische. Der tiesere Geist Augustins dagegen wandte sich mit Borliebe an die rein metaphhlische Ordnung des Wahren, Guten und Schönen, um daraus die Urwahrheit, Urgüte und Urschönheit zu erschließen (vgl. Consess. VIII, 17; De lib. arbitr. II, 12). Gleichwohl erkennt auch Augustinus die Gültigkeit des teleologischen (und kosmologischen) Gottesbeweises unumtwunden an (Serm. 141, 2, 2 bei M. lat. 38, 776): Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum . . interroga omnia et vide, si non sensu suo tamquam tidi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artiscem cognoverunt . . . Quod curiositate invenerunt, superdia perdiderunt. Über die augustinische Auffassung vgl. Schiffini, Disp. Metaphysicae specialis II, 61 sqq., August. Taurin. 1888. Belege aus den griechischen Vätern schere der Väter, Mainz 1869; van Endert, Der Gottesbeweis in der patristichen Zehre der Väter, Mainz 1869; van Endert, Der Gottesbeweis in der patristichen Zeit, Freiburg 1869; R. Unterstein, Die natürliche Sottesberekentnis nach der Lehre der Kapadozischen Kirchendäter, Straubing 1902/03; Waibel, Die natürl. Gotteserkenntnis in der apologet. Viteratur des 2. Ih., Kempten 1916.

3weiter Artifel.

Die Haltlofigkeit einer "angeborenen Gottesidee".

1. Die Hypothese der idea Dei innata. — Die von einzelnen Bätern so start betonte Ursprünglickeit und Naturwüchsigkeit unserer Gotteserkenntnis hat einige Theologen (Thomassin, Tournely, Rlee, Staudenmaier, Drey, Ruhn) verleitet, die Auktorität der Bäter sür das zuerst von Descartes ausgebildete System der "angeborenen Ideen" in die Wagschale zu wersen. Hiernach soll nach patristischer Aufsassing der Gottesbegriff sich nicht gründen auf einen eigentlicher Vernunstschluß (idea Dei acquisita), sondern von Haus als Mitgist der Vernunst, als wesentliches und ursprüngliches Besistum des Geistes gelten (idea Dei innata). Das "Gottesbewüßtein" soll nur einen Vestandteil des "Selbstbewußtseins" bilden d. h. "ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste" (Ruhn). Der Schein spricht dasür. Denn wie beispielshalber Justin us Martyr (Apol. 2 n. 6 bei M. gr. 6, 453) den Gottesbegriff έμφυτος τη φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα nennt, so lehrt auch Tertullian (Adv. Marcion. I, 10 bei M. lat. 2, 257): Animae enim a primordio conscientia Dei dos est, eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.

2. Widerlegung. — Die Lehre vom angeborenen Gottesbegriff besteht weder vor dem Forum der Philosophie noch dem der Theologie die Kritik. Ohne auf die philosophischen Schwächen näher einzugehen, sei nur so viel bemerkt, daß schon die bloke Möglichkeit des Atheis= mus ihr grundfählich im Bege steht, gang ju schweigen von der Gefahr des Idealismus, die sie in sich birgt. Bom theologischen Standpuntt gebührt ber Theorie zwar feine eigentliche Zenfur, aber fie muß bennoch insofern als bedenflich bezeichnet werden, als fie ber strengen Beweisbarkeit des Daseins Gottes leicht den Weg vertreten tonnte. Auf alle Falle lagt fich zeigen, daß die patriftische Lehre von der Ursprünglichkeit des Gottesglaubens weder identisch ift mit der Cartesianischen Theorie, noch auch zugunsten einer "angeborenen Gottesidee" sich umdeuten läßt.

a) Zunächst steht die gegnerische Unnahme in grellem Biderfpruch mit der Erfenninistheorie jener felben Bater, die von einer "angeborenen" Gotteserkenninis reden. Clemens von Alexandrien, Athanasius, Gregor von Nazianz, Augustinus, Johannes von Damastus lehren insgesamt, daß alle Begriffe, auch die von Gott und göttlichen Dingen, in letter Unalpfe aus der Erfahrung geichopft, durch die Betrachtung der sinnlichen Welt erworben find;

mithin kann der Gottesbegriff uns nicht angeboren sein. Auch Tertullian macht keine Ausnahme, da er den Schluß "ex factita-Much Lettilitän macht ieine Ausnahme, dier ven Schlug "ex lactiamentis ad factorem" für nötig hält und die "Ursprünglichteit" (a primordio) nicht ohne nähere Erklärung läßt. Bgl. Adv. Marcion. I, 10: Deus nunquam ignotus, ideo nec incertus, siquidem a primordio rerum conditor harum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis (= 3u dem Zwecke hervorgebracht), ut Deus cognosceretur. Bgl. Gerh. Esser, Die Seelenlehre Tertultians S. 166 ff., Padeerborn 1893.

b) Eine sorgfältige Durchmusterung und Bergleichung aller in Betracht tommenden Baterstellen zeigt, daß darin nicht vom Ungeborenfein, sondern von der Spontaneität der Gottesvorstellung die Rede ift, insofern die oberflächlichste Raturbetrachtung fraft eines unbewuften Schlusses muhelos den Gottesbegriff erzeugt. Richt die Gottesidee als solche ist uns angeboren, sondern lediglich die Unlage oder Fähigfeit, mit größter Leichtigfeit Gott aus feinen Berten zu ertennen.

Wenn beispielsweise Gregor von Nazianz erklärt (Orat. 28 n. 16 bei M. gr. 36, 48): "Die von Gott verließene und allen angeborene Vernunst, dieses erste und allen mitgegebene Gesetz in uns, führt uns aus dem Sichtbaren zu Gott empor", so stimmt er völlig mit dem hl. Thomas überein, der lehrt (In Boeth, de trin, prodem, qu. 1 art, 3 ad 6): Dei cognitio nodis distinuirente dicitur innata esse, inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. Bgl. Kleutgen, Philof. ber Borzeit, 1. u. 9. Abhandl.; Franzelin, thes. 7; Heinrich, Bd. III. § 140.

3. Notwendigfeit des Gottesbeweises. - Wenn unser Gottesbegriff unter Berwerfung feines "Angeborenfeins" lediglich aus der Weltbetrachtung stammt, fo folgt unweigerlich, daß das Dafein Gottes burch den Syllogismus, willfürlich ober bewußt, erft be-

wiesen werden muß.

a) Die natürliche Erkennbarkeit Gottes, von der die Offenbarung und die Kirche sprechen, läuft mithin zuletzt auf seine Beweißbarkeit hin-aus. Die Beweiskraft der üblichen Gottesbeweise in Frage stellen und mit W. Rosenkranz sagen (Die Prinzipien der Theologie, S. 20, München 1875): "Die sog. metaphhsischen Beweise, deren sich die Theologie bisher bediente,

haben sich einer ftrengeren Rritik gegenüber samt und sonders als unstichhaltig ermiefen," heißt nichts anderes als bem Steptizismus das Wort reben und ben Sinn ber Rirchenlehre verfehlen. Wenn bis heute ber Gottesbeweis erst zu sinden wäre, dann gäbe es wohl überhaupt keinen; dann wäre er un-aufsindbar und hoffnungslos. Unter Gregor XVI. mußte der Straßburger Broseffor Bautain sich auf die These verpslichten: Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest (8. Sept. 1840). Fünfgehn Jahre später schrieb bie Inderfongregation Bonnetty ben Sat vor: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest (12. Dez. 1855). Bgl. S. Thom., Contr. Gent. I, 12.

b) Fragt man nach dem Charafter des Mittelbegriffes eines gültigen Gottesbeweises, so predigt die ganze H. Schrift und Patristit mit überwältigender Stimme den Sak, daß jedenfalls vom Sprungbrett der gegebenen Wirklichkeit auß — also a posteriori — der Ausschwung zu Bott ausführbar fei. Schon hieraus allein läßt fich das Migtrauen begreifen, welches die Theologen im Verein mit dem Philosophen Kant dem apriorischen sog. "Ontologischen Argument" des hl. Anselmus von jeher entgegenbrachten (vgl. S. Thom., De verit. qu. 10 art. 12). Was die übrigen Gottesbeweise betrifft, so setzt die Schrift- und Bäterlehre auf alle Fälle die Gültigkeit des Kontingenzbeweises und des teleologischen Argumentes voraus. Daß den Schlüffen aus der ethischen und historischen Ordnung (Gewissen, Borsehung) ebensalls Beweiskraft innewohnen muß, zeigt das Beispiel des Apostels Paulus (Köm. 2, 14 ff.; AG. 14, 16; 17, 24 ff.). Weil aber die Offenbarung keinen erschöpfenden Kursus über alle möglichen Gottesbeweise gibt und geben will, so bleiben anderweitige Argumente, wie das augustnische aus den metaphhfifchen Wesenheiten, das eudamonologische aus dem Gludsetigfeitstrieb u. dgl., in ihrem guten Rechte und Befititand, soweit fie ohne Birtelbeweis durchführbar sind.

c) Der vorgetragenen Lehre über die ahosteriorische Beweisbarkeit Gottes fommt die Zustimmung der großen Geistesseuchten des Mittelaltersdestätigend entgegen. Der Fürst der Scholastiker, Thomas von Nauin, lehrt (S. th. 1 p. qu. 84 a. 7): Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem venimus, secundum illud Apostoli ad Romanos (1, 20): Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis. Die grundsähliche Übereinstimmung des hl. Anselmus mit dem hl. Thomas zeigt van Beddingen (Essai critique sur la philosophie de St. Anselme, chap. 4, Bruxelles 1875), die des hl. Bonaventura P. Jeiler (Über den Ursprung und die Entwicklung der Gottesersenntnis im Menschen [Katholif 1878. I.]). Schätzenswertes Material bieten Rolfes, Die Gottesbeweise dei Thomas von Anger und Arithteles Göln 1898. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Cöln 1898; Didio, Der sittliche Gottes-beweis, Würzburg 1899; Maher, Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus, Mainz 1900; Keinhold, Die Welt als Führerin zu Gott, Wien 1902; D. Zimmermann S. I., Das Gottesbedürsnis als Gottesbeweis, 3. Aufl., Freiburg 1919; G. Pletschette, Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken, Paderborn 1914; Jenkrahe, Grundlegung eines bündigen kodicken Gottesbeweises, Kempten 1915. Gegen Biedermanns Kritik der Gottesbeweise f. J. Uhlmann, Die Perfönlichkeit Gottes und ihre mo-bernen Gegner S. 163'ff., Freiburg 1906.

§ 2.

Die Erfennbarkeit Gottes aus den Satfachen der Abernatur.

Ngl. Alb. a Bulsano, Institt. theolog. dogmat. specialis, ed. Graun, T. I p. 16 sqq., Oeniponte 1893; Seinrich a. a. D. § 149; Franzelin, thes. 8 sq.; Ffentrabe, Experimentaltheologie S. 27 ff., Bonn 1919.

Die Tatsachen der übernatürlichen Ordnung sind für die Gotteserkenntnis unter einer zweisachen Rücssicht von Bedeutung: einmal als Prämissen für einen Vernunftbeweis des Daseins Gottes; sodann als prasambula für den übernatürlichen Glauben an Gott, der als "Glaubenserkenntnis" wesentlich verschieden ist von der "Vernunfterkenntnis".

Erfter Artifel.

Die Tatfacen der Abernatur als Prämiffen für die bloge Bernunft.

1. Stand der Frage. — Nicht nur die Natur (Schöpfung), auch die Übernatur predigt der menschlichen Vernunft das Dasein Gottes, und zwar noch eindringlicher als die sichtbare Welt. Die Gottesbeweise aus der Übernatur (Weissagungen, Wunder, Christus und sein Wert) liegen ihrer Natur nach auf historischem Gebiete, so daß sie am tiesiten dem Geschichtssorscher zum Bewußtsein tommen, wennschon auch der Laie ihrer zwingenden Beweistraft sich nicht leicht entziehen kann.

Es verdient besondere Erwähnung, daß die aus den übernatürlichen Großtaten Gottes geschöpften Gottesbeweise wirkliche und wahre Vernunstsbeweise, also prinzipiell von den übrigen nicht verschieden sind. Her wie dort beruht das Beweisversahren wesentlich auf dem Kausaltitätsgeset, Rur daß jene vor den Naturtatsachen einen doppelten Vorzug besitzen: den größerer Vollsommenheit und den bedeutenderer Jugkraft. Hre größere Vollsommenheit liegt in der Überlegenheit der übernatürlichen über die natürlichen Wirfungen Gottes, insosen mächtigere Taten auf eine vollkommenere Ursach zurückweisen. Sine besondere Jugkraft aber wohnt ihnen inne, weil sie nicht von tagtäglichen, geschmäßigen Erscheinungen ausgehen, sondern von außervrbentlichen, in die Augen stechenden Tatsachen (3. B. Meissagungen, Wunder), die auch auf bensenigen ihres Eindrucks nicht versehlen, welcher sonst blind und stumm an der Natur vorübergeht.

- 2. Stizze des Beweisganges. Aus der Fülle des Stoffes seien nur drei hervorragende Erscheinungen herausgehoben, die auf das übernatürliche Eingreifen und folglich die Existenz eines höchsten Wesensschließen lassen.
- a) An erster Stelle fällt als eine ganz außerordentliche Erscheinung der Geschichte das alttestamentliche Judentum selbst dem blödesten Auge auf. Zwei Jahrtausende hindurch sührte das "auserwählte Bolt" in religiöser, sozialer und politischer Beziehung ein ganz anderes Leben als seine heidnischer Amgedung. Nicht eine besondere Kassenalage, etwa ein monotheistischer Institut war es, was dem Judenvolke mitten im brandenden Bolkermeer, wie dem Golfstrom im Ozean, seine Eigentümlichkeit in Lehre, Berfassund und Jucht bewahrte; denn gerade der natürliche Hang zum Gözendienst bildete eines seiner Pauptlaster. Bielmehr gründete alles auf erident übernatürlichen Ausgahen, auf einer Langen, spstematischen Kette von Beißsagungen und Wundern, auf sichtbaren Erscheinungen einer aus dem Verdorgenen heraustretenden Macht der einzelnen Männern (Mose), wie dor dem ganzen Volke (Geschgebung auf Sinai). Die ganze Geschichte des Alten Bundes ist daher nichts anderes als eine großartige Offenbarung Gottes und seiner Attribute, ein zwingender Beweis für das Dasein eines allmächtigen, gnadenzeichen Herrschers. Byl. A. Schill, Theologische Prinzipienlehre. Lehrbuch

ber Avologetik 8. Aust., S. 332 ff., Paderborn 1909. — Der neuere Versuch von Friedr. Delitzsch (Babel und Bibel, Leipzig 1902), die nwsaische Offenbarung und den jüdischen Wonotheismus aus der altbabylonischen Bildung und Kultur genetisch herzuleiten und das ganze A. T. auf eine rein natürliche Basis zu stellen, darf als mißglückt gelten, wie tüchtige Afspriologen selbst schlagend dartun. Zur Orientierung in der schwierigen Frage, welche eine riesige Vosschürenslut gezeitigt hat, s. Kikel, Genesis und Keilschriftsprichung, Freidurg 1903.

b) Eine zweite, noch wichtigere Tatsache gesellt sich hinzu: die Erscheinung Jesu Christi. Bgl. Hebr. 1, 1. 2: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diedus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula. Der Alte Bund war nur eine augenfällige Borbereitung auf den künstigen Messas, ein schattenhastes Vordild des Neuen. Im Messas, ein schattenhastes Vordild des Neuen. Im Messas, eine schiene Gott leibhaftig auf der Erde. Seine wunderdare Empfängnis und Geburt, seine Bunder und Betäsagungen, seine übermenschliche Lehre, seine Stiftung der Kirche, seine Auserstehung und Himmelsahrt beweisen ihn in der Tat als das, wostur er sich ausgad: den wahren Sohn Gottes. Also existiert Gott. Der Historifer und der Philosoph müssen mit dem Evangelisten bekennen (Joh. 1, 14): "Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit." Wie die zwei Zeiger an der Weltuhr, legt sowohl die vor- als die nachchristliche Weltgeschichte Zeig als für Christus, das Altertum als "paedagogus ad Christum" vorwärls, die nachchristliche Zeit als Ersüllung rückwärts zeigend. Die Inkarnation bezeichnet den Sipsel und Rulminationsvunkt der Selbstossenung Gottes an die Menschheit. So ist Christis in Wahrheit der Selbstossenung Gottes an die Menschheit. So ist Christis in Wahrheit der Selbstossenung Gottes an die Menschheit. So ist Christis in Wahrheit der Selbstossenung

c) Eine britte Tatsache liegt in der wunderbaren religiösen und sittlichen Wiedergeburt, welche in den ersten drei Jachtunderten, die Mittelmeervölker durch den Einfluß des Christentums feierten. Die Heiden und der Finsternis, oder wie Pauluß sich ausdrückt (AG. 14, 15): "Gott ließ in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln." Das dierte Jahrhundert aber erblickte diese selben Völker vollständig umgevandelt in ein "neues Geschlecht", das den "Weg des Kreuzes" ging. Was es vorber angebetet hatte, das verdrannte es nun. Die blutigen Versolgungen der Edjaren vermochten so wenig die neue Religion auszurotten, daß ein Tertullian außrusen konnte (Apolog. 50): Sennen est sanguis Christianorum. Sine solche radifale Umgestaltung aller Verhättnisse im Familien=, Wirtschaftsund Staatswesen, die Kücketr der Wassen zu einer vorher nie dagewesenen Reinheit der Sitten und ihre Bewahrung selbst um den Preis des Sedens derlangt aber — auch rein historisch betrachtet — eine Erklärung, und zwar eine adäquate Erklärung. Wo wäre eine solche zu sindern des essellich nicht in den äußeren oder inneren Verhältnissen der Siedelich nicht in den äußeren oder inneren Verhältnissen der siederlich nicht in den äußeren der noder inneren Verhältnissen der Siedelich nicht in den äußeren der noder inneren Verhältnissen der steigion und Moral zum Heidentum einen konträren Gegensch, der sich nicht von ungefähr einstellen konnte. Alle Versuche aber, die christliche Religion auß Bestandteilen orientalischer Religionsschsissen der griechschum den Erkläsmus, Reudlandsschaft der gegensche heit sehn der verkommenen Massen im Kömerreich mitzuwirken, machte die antite Phisosophie im Vande mit dem sanatisseren Juden- und Heiden den fanatisseren Juden- und Heidenkard der neuen Religion zum Siege. Der gewalige Staatsarm des römischen Kaiserums, staat die Außbreitung des Christendum mit staatlichen Witteln zu sördern und zu begünstigen, erlah in ihm vielmehr seinen Todseind und suche das neue Bekenntnis voll Wut in Christenblut zu ersticke

mit Konstantin dem Großen trat ein Wendepunkt ein. Die einzige Erklärung für alles dies ist der Appell an ein übermenschliches Wesen, das die Geschicke der Menscheit in seiner kräftigen Hand hält und leitet und eine milde Gnadenvorsehung walten läßt über den Gebrechen des Erdendaseins. Sanz ersüllt dem Gedanken an solche aufdringliche Wahrheit der kennt daher der unbekannte christiche Versassen des Briefes an Diognet (n. 7): Ista non videntur hominis opera, haec virtus est Dei, hae adventus eius sunt demonstrationes. Bgl. P. Muck, Das größte Wunder der Weltgeschichte. Ursprung, Fortbestand, Wirksamkeit und Merkmale der kath. Kirche, Regensburg 1905.

- 3weiter Artifel.

Die übernatürlichen Tatfachen als praeambula für ben übernatürlichen Glauben an Gottes Dafein.

- 1. Fragestand. Die im vorigen Artikel geschilderten übernatürlichen Tatsachen stellen mehr dar als bloße Bernunftbeweise für Gottes Dasein. Insosern ihre Zwedbeziehung weiter greift und die christliche Religions- und Sittenlehre, zu deren Beglaubigung und Besiegelung sie gesetzt wurden, zugleich als eine göttliche erweist, wachsen sie sich aus zu einem Beweis für die Göttlichkeit des Christeniums, bzw. auch zu einem praeambulum für den übernatürlichen Glaubensakt an das Dasein Gottes. Diesen Beweis bis in seine kleinsten Züge durchzusühren, ist Sache der Upologeist.
- Es kommt noch ein weiteres Moment hinzu. Während die Offenbarung in Christo trog ihrer apologetischen Beweisdarfeit nicht notwendig den übernatürlichen Glauben gebiert, sondern am Setste des Ungläubigen taub und wirkungsloß vorübergleitet, nimmt sie dagegen zum gläubigen Gemüt eine ganz andere Stellung ein, indem sie unter der freien Mitwirkung des Wilkens mit der inneren Glaubensgnade als schönste Frucht den Glaubensakt erzeugt. Insosern nun aber die praeambula sidei selber ihrem Inhalte nach zugleich einen wesentlichen Mitdestandteil der göttlichen Offendarung bilden, gehen sie als notwendiges Ingredienz und Wesensmoment mit ein in den actus sidei. Mas dorher nur ein Borwert des subsessimment mit ein in den actus sidei. Mas dorher nur ein Borwert des subsessichen Glaubens vor, wird nun zum Bestandteil desselben; die historische und apologetische Gewisheit verwandelt sich in Staubensgewisheit. Die Ratur macht der Abernatur im Herzen des Menschen Plat, indem in obsessiber Beziehung nicht mehr der Bernunftbeweis, sondern die unssehlbare Austorität des Gosteswortes maßgebend ist und in subsessibestider hinsicht nicht mehr das Bernunftlicht, sondern das übernatürliche Licht des Glaubens zur Basis der Ersenntnis wird. Wie die praeambula überhaupt, so wird daher insbesondere auch das Dassein Gottes zum förmlichen Dog ma, das mit übernatürlicher Glaubensgewisheit umfaßt und sessenden muß.
- 2. Gottes Dasein als Glaubensartikel. Wenn die blohe Erkennbarkeit Gottes schon eine Glaubenswahrheit sist, um wie viel mehr seine Existenz selbst. Obschon "kein übernatürlicher Glaube überhaupt möglich ist, ohne daß im Glaubensakte selbst Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit mit übernatürlicher Glaubensgewisheit für wahr gehalten werde" (Heinrich II, 21), insofern die Existenz einer Ofsenbarung

das Dasein eines Offenbarers ja voraussetzt, so bildet letzteres dennoch auch ein besonderes und eigenes Lehrstüd der Glaubenshinterlage. So konnte denn das Batikanum zur förmlichen Desinition schreiten (Sess. III de Deo, can. 1 bei Denz. n. 1801): Si quis unum verum Deum, visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit, a. s.

- a) Im Sebräerbrief hat Paulus den Glauben an Gottes a) Im Hebräerbrief hat Paulus den Glauben an Gottes Dasein ausdrüdlich als unerläßliche Heilsbedingung aufgestellt (Hebr. 11, 6): "Ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gesallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei, und daß er die, welche ihn suchen, belohne." Wie hier der Glaube an die Existenz Gottes demjenigen an seine ewige Vergeltung selbständig und getrennt an die Seite tritt, so ruhen beide nicht allein auf philosophischem Veweisgrunde, sondern auf dem übernatürlichen Glauben, der die Grundlage aller Rechtsertigung ist. Vgl. Trident. Sess. VI cap. 6 (bei Denz. n. 798): De hac dispositione (ad iustificationem) scriptum est: Credere oportet accedentem and Deum an in est et inquirentibus se remunerator sit. Die ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. Die Glaubensbeispiele, welche Paulus anführt (Hebr. 11, 1 ff.) und mit dem Hinweis auf "Jesus den Anfänger und Bollender des Glaubens" beschlieft (Bebr. 12, 2), laffen feine andere Exegese gu.
- beschließt (Hebr. 12, 2), sassen teine andere Exegese zu.

 b) Die Patristit ist ein getreuer Widerhall der paulinischen Lehre, so daß Suarez im Namen der Schule erklären kann (In 1. p. S. theol. I, 1): Fide catholica tenendum est, Deum esse. Den dündigken Beweis bildet der erste Glaubensartikel im apostolischen Symbolim: Credo in Deum πιστεύω εἰς Θεόν. Daß unter "Gott" hier nicht die erste Person der Trinität als solche (Bater) zu verstehen sei, sondern Gott in seinem absoluten Wesen, inwiesern er auch Gegenstand der sicheren Bernunsterkenntnis sein kann, erhellt klar aus der Umschreibung, welche das Batikanum vom ersten Glaubensartikel gibt (Vatican. Constit. de fide cap. 1). Zudem wird in den angehängten Ranones keine einzige antitrinitarische Häresie, sondern nur der Atheismus, Materialismus und Pantheismus mit dem Bannsluche belegt. Über deren Sinn und Tragweite voll. Scheeden I, 496 st. Ist aber der Atheismus eine Häresie, dann muß das Dasein Gottes Dogma sein, ja das Grunddogma, auf dem alle anderen sußen. Hieraus erklärt sich die 1679 schon durch Innocenz XI. erfolgte Verurteilung des Saches (Denz. n. 1173): Fides late dieta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit. ad justificationem sufficit.
- 3. Auflösung einer Enantiophanie. Wenn sowohl die natürliche Erkennbarkeit Gottes als auch die Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens an Gott zum Bestande der Ossendarung gehört, so könnten beide Dogmen sich deswegen gegenseitig auszuschliehen scheinen, weil im selben Erkennenden ein sicheres Wissen auf Grund der Vernunsteinsicht und ein gleichzeitiges sestes Fürwahrhalten auf Grund der Austorität mit Bezug auf denselben Erkenntnisgegenstand sich nicht zusammenreimen. Schließt die

Annahme denn feinen Widerspruch ein, daß ein und dieselbe Wahrheitsüberzeugung zugleich als Wissen (scientia) und als Glauben (sides) erscheint? Denn was man glaubt, weiß man nicht; was man aber weiß, braucht man nicht erst zu glauben. Der hl. Thomas (S. th. 2—2 p. qu. 1 a. 5 c; De verit. qu. 14 a. 9) scheint nach der Meinung mancher Theologen in der Tatein erdiventes Wissen von Gott mit dem Glauben an Gott für undereindar zu halten (1. c.: Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum) und den Glauben ausdrücklich auf das "Nichtgewuhte über Gott" einzuschränken. Estius freilich erklärt sich außerstande, diese Gott" einzuschränken. Estius kreilich erklärt sich außerstande, diese Worten einzuschränken. I. 6 in Einklang zu bringen, wie denn auch die meisten übrigen Scholastiker, wie Albertus Magnus (In 3 dist. 23 a. 9), Bonaventura (In 3 dist. 24 a. 4 qu. 3), De Lugo (De side disp. — sect. 2), Suarez (De side disp. 3 sect. 9) usw. die entgegengesetzte Meinung vertreten. Andere, wie die Kardinäle De Lugo und d'Aguirre, suchen das der Lösung der Einwände in den

obigen Stellen des hl. Thomas hervorgeht.

Mas immer die befondere Theorie des hl. Thomas über die subjektive Vereinbarkeit von Wissen und Glauben gewesen sein mag, so viel scheint sestzustehen, daß an der Möglichkeit, sa Notwendigkeit des Zusammenwohnens beider Erkenntnisarten im selben Subjekte so lange nicht gezweiselt werden darf, als nach Paulus und dem Tridentinum die Rechtsertigung für zeden Menschen, ob gebildet oder ungebildet, an den Glauben an Gottes Dasein als oberste Bedingung anknüpft. Auch das Vatikanum hat beide Wahrheiten desiniert, sowohl die "sichere Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft aus der Schöpfung", als auch die "Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens an einen Gott". Mithin müssen beide Erkenntnisweisen im selben Subjekt sich vertragen und ungestört nebeneinander wohnen Ein eigentlicher Widerschuch würde übrigens erst dann eintreden wohnen Ein eigenklicher Widerschuch würde übrigens erst dann eintreden, wenn die gleiche Wahrheit unter derselben Kücksicht geglaubt und gewußt würde. Obsidon nun das Materialobjekt in beiden Akten dasselbe ist: "Gott existiert", so ist doch das Formalobjekt wesentlich verschieden, insosen das Wissen durch die größere oder geringere Eribenz der Gottesdeweise, der Glaube aber durch die Auktorität des sich selbst bezeugenden Gottes derwittelt erscheint. Dazu kuntorität des sich selbst bezeugenden Gottes derwittelt erscheint. Dazu kommt, daß der Wissende ben übernatürlichen Beistand des Sch. Geistes (gratia actus sidei) nötig hat, ohne den der heilsverdeinstliche Glaube an Gott absolut unmöglich ist. Die Erklärung der Thomisten s. bei Fr. Die kamp Bb. 1º, S. 94 ff.

§ 3.

Die Gegenfähe der Aircheulehre: Traditionalismus, Atheismus und Modernismus.

Erfter Artifel.

Die Falschheit des Traditionalismus.

Bgs. *Kleutgen, De ipso Deo, P. I qu. 1 art. 3; Chastel, De la valeur de la raison humaine, Paris 1875; Denzinger, Vier Bücher von der retigiösen Erkenntnis, Bd. I S. 149 ff., Würzdurg 1856. — Philosophische Würdigung dei Schiffini, Disputt. Metaphys. specialis, Vol. I n. 338 sqq.; B. Boedder, Theologia naturalis, 3. ed., Friburgi 1911; Hontheim, Theodicaea p. 33 sq., Friburgi 1893. Weitere Literatur s. im Text und dei D. G sa, Repertorium der kath. theol. Literatur, B. I, 2. Abt., S. 241 f., Paderborn 1904.

1. Die Lehre der Traditionalisten. -

a) Auf ihren knappsten Ausdruck gebracht, lautet die Lehre des Traditionalismus: Überlieferung (Tradition) und mündliche Unter-

weisung (Sprache) sind so unentbehrliche Mittel zur Geistesentwicklung, daß ohne sie jedwede Erkenninis, ganz besonders auf religiösem und sittlichem Gebiete, absolut unmöglich ist. Wenn so alle Wahrheits erkenninis nur auf dem Wege der mündlichen Tradition sich im Wenschengeschlecht fortpflanzt, so muß als Quells und Anfangspunkt des ganzen Unterrichts das erste Elternpaar angesehen werden, oder vielmehr Gott selber, der jenem in der sog, "Uroffenbarung" den religiös-sittlichen Wahrheitsschatz zur Ausbewahrung und Weitergabe mitgeteilt hat. Durch möglichste Herabsehung der natürlichen Ertenntniskraft und Hochhaltung der Rechte des Glaubens wollten die Traditionalisten in bester Absicht dem Christentum einen Dienst erweisen, indem sie so dem Rationalismus am wirksamsten den Garaus

machen zu fonnen hofften.

b) Bas die verschiedenen Ausgestaltungen bes Grundgebankens betrifft, so hat ihm die schrofffte Gestalt wohl De Bonald gegeben (Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, Paris 1817), wenn er die Notwendigkeit der Sprache zum Denken im selben Sinne fordert, wie das Licht zum Schen, so daß ohne Sprache die Vernunft tot, der Mensch nur ein Tier sei. Der Schöpfer mußte dem ersten Menschen daher die Sprache verleihen und erst vermittelst dieser die Begriffe, namentlich die Ideen Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, Tugend usw. Das auf diesen Grundbegriffen sußende Shstem der natürlichen Religion und Ethik konnten die Stammeltern ihrer Rachfommenschaft wieder nur durch das Mittel der Sprache überliesern, so daß der Claube die Grundlage nicht nur des übernatürlichen Erkennens und Lebens sein soll, sondern auch der Wissenschaft und Bernunft. — Noch viel fcarfer hob De Lamennais (Essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris 1817), der Erfinder des sens commun als oberften Wahrheitstriteriums, die Notwendigkeit der göttlichen Arossendarung hervor, aus der im letzten Grunde alle religiöse und sittliche Erfenntnis der Menschheit stammen soll. Tagegen erscheint in Bonnetth († 1879) und P. Bentura (La tradition, Paris 1856) der Traditionalismus bedeutend gemildert. Denn während ersterer zugibt, daß die Bernunst die Wahrheiten der materiellen Ordnung unabhängig von Sprache und Unterweisung zu handhaben verstehe und nur bezüglich der metabhhsischen und ethischen Grundlehren auf die Offenbarung angewiesen sei, geht letzterer noch einen Schritt weiter, indem er der bloßen Bernunft auch die Bildung der Stammbegriffe Sein, Substanz, Kausalität, Tugend usw. zutraut und nur den Borbehalt macht, daß die Fruchtbarkeit biefer Begriffe für die natürliche Gotteserkenntnis von Sprache und Unterricht, bzw. in letter Inftanz von der göttlichen Uroffenbarung abhange. — Um meisten heruntergestimmt erscheint der Semitraditionalismus der "Löwener Schule", deren Hauptvertreter Abaghs († 1875) in Abereinstimmung mit der Offendarung den Satz seschält, daß aus der Naturbetrachtung Gott mit Gewißheit sich erkennen lasse. Er nimmt dieses Zugeständnis aber zosten wieder durch den Zusatz zurück, daß die Erlangung des vollen Vernunstzgebrauches (beim Kinde) wesentlich von Erziehung und Unterwertung in göttz gebrauches (beim Kinde) wesentlich von Erziehung und Unterweisung in gott-Lichen Dingen abhängt, der beim Erziehungsgeschäft zu lehrende Gottes-begriff aber ursprünglich aus der göttlichen Uroffenbarung (im Paradies) stammt. Hiermit ist die Erkenntnissähigkeit der individuellen Vernunst aber wieder in Frage gestellt und der Gottesbegriff auf die Tradition als einzige Quelle zurückgesührt. Diese ganze Auffassung würde an einem unheilbaren Selbstwiderspruch franken, wenn sie nicht wenigstens einräumte, daß die Vernunst das Dasein (und Wesen) Gottes nachträgslich auch in eigener Kraft aus dem Buche der Natur abzulesen vermag. 2. Kritik des Traditionalismus. — Die geschilderten Systeme

sind weder vom philosophischen noch vom theologischen Standpunkt baltbar.

a) Um bie philosophischen Schwächen wenigstens zu streisen, so liegt das πρώτον ψεύδος des Systems in der falschen Boraussetzung, daß die "Sprache die Begriffe erzeugt", während doch umgekehrt die Sprache daß vorhandensein denkender Tätigkeit und Begriffsbitdung als ihr Prius fordert. Erst Bitdung der Begriffe, dann Aussprache des Gedachten; nicht aber umgekehrt. Mit Recht demerkt Augustinus (De magistro c. 11): Verdis nisi verda non discimus, imo sonum strepitumque verdorum . . Nescio tamen verdum esse, donec quid significet sciam. Redus igitur cognitis, verdorum quoque cognitio persicitur. Sprache und Unterricht haben allerdings an der Begriffsbitdung einen großen, ja wesentlichen Anteil, aber doch nur in dem Seinne, daß daß Wort der Estern und Lehrer daß Kind zum eigenen Nachbenken anregt und in der Selbstätigkeit unterstützt und fördert. Auch ist dem Traditionalismuß zuzugeben, daß ohne Familie und Gesellschaft das

Rind fich nicht geistig entwickeln fann.

b) Vom theologischen Standpunkt gerät der Traditionalismus in seiner krassen Form, insosern er die Möglichkeit der Vernunsterkenntnis Gottes aus der bloßen Weltbetrachtung leugnet und die Gotteserkenntnis einzig auf das unterweisende Wort, die menschliche Überlieserung, die Urossendung stellt, mit der vatikanischen Staudensentscheidung in offenen Widerspruch. Die milderen Formen (Semitraditionalismus) verstoßen gegen das Dogma zumeist in dem Sinne, daß sie die Gewißheit der auf natürlichem Wege erreichdaren Gotteserkenntnis aufs Spiel sehen. Der Semistraditionalismus läßt sich mit der vatikanischen Glaubensentscheidung nur unter der Bedingung vereinbaren, daß der durch alle Menschenalter sich sortpslanzende Gottesunterricht nicht auf die eigentliche Arossendauter sich sortpslanzende Gottesunterricht nicht auf die eigentliche Arossendauter sich souten auf die eingegossen Urwissenschaft der ersten Menschen als Quelle zurückgesührt wird. Näheres s. dei Granderath S. I., Constitutiones dogmaticae ss. oecum. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae p. 36 sqq., Fridurgi 1892.

Nur die "Löwener Schule" empfand das theologische Bedürfnis, sich auch mit Schrift und Tradition auseinanderzusehen und beide nach ihrem Sinne zu deuten. Bibel und Bater - fo rebete man fich ein - nehmen ben Menichen, wie er unter Menichen aufwächft und mit Menichen menichlich verfehrt; folglich können fie unter ber natürlichen Gottegerkenntnis nicht ienen Gottesbegriff verstanden haben, den sich das Individuum unter dem Ginfluß von Eltern und Lehrern jedesmal neu bildet, sondern nur jenen, der aus der menschlichen Überlieserung und Unterweisung stammend auf die paradiesische Uroffenbarung zurückgeht und durch die individuelle Naturbetrachtung höchstens bestätigt und vertiest werden kann. — Jedoch ist diese Deutung der Offenbarungslehre allzu gekünstelt, als daß sie wahr sein könnte. Denn man müßte sonst Weish. 13, 1 st. und Köm. 1, 20 in solgender Weish; umschreiben: Die Nichterkenntnis Gottes ift unentschuldbar, weil alle Menschen ja aus der Uroffenbarung schon Kenntnis von ihm haben und ihn nachträglich auch aus der Schöpfung erkennen können." Ist das der Sinn der Schriftlehre? Eine Ellipse ist offenbar nur dort anzunehmen, wo der unterdrückte Gedanke wegen seiner Selbstverständlichkeit einer ausdrücklichen Erwähnung nicht bedarf. Bersteht sich nun aber die Unentbehrlichkeit von Tradition, Unterricht, Uroffenbarung vielleicht von selber? Gewiß nicht; fie hatte also von den Sagiographen nicht per ellipsin umgangen werden durfen, jumal wenn man weiß, daß die angesochtene Interpretation eine ganz moderne, zur Stützung eines philosophischen Systems ausgeklügelte Neuerung ist, von der die Borzeit nichts weiß — Auch die Vaterlehre ist der traditionalistischen Auffassung feineswegs günstig. Zwar läßt sie das Vorhandensein einer paradiessichen Urossendarung, aus der das Menschengeschlecht immersort schöpfe, als Tatsache gelten. Als ein absolut notwendiges Erziehungsmittel hat

fie dagegen diese Uroffenbarung niemals angesehen. Im Gegenteil machte fie geltend, daß Vergeklichkeit und Fälschung die ursprüngliche Reinheit dieser Quelle im Laufe der Zeit bei den Heidenvölkern getrübt und verberbt habe, weswegen die wahre Gotteserkenntnis sich an dem stets rein bleibenden Born der Naturbetrachtung zur ursprünglichen Frische immersort erneuern und verjüngen müsse (vgl. S. Augustin., De Civ. Dei, lib. VI sq.; Lactant., Divin. institt. II, 8).

3weiter Artitel.

Die Möglichkeit des Atheismus.

Die Möglichseit des Atheismus.

Bal. W. G. Ward, The Philosophy of Theism, Dols, London 1884; Raberavek, Der Atheismus, Wien 1884; A. Egger, Der Atheismus, Einfiedeln 1893; d. Hammerstein S. I., Stgar, oder vom Atheismus zur vollen Bahrheit, 8. Aufl., Trier 1894; bers., Gottesbeweise und moderner Atheismus, 4. Aufl., Trier 1894; — W. M. Lacy, An examination of the Philosophy of the Unknowable, Philadelphia 1883; A. W. Momerie, Agnosticism, London 1889; Id., Belief in God, London 1891; G. J. Lucas, Agnosticism and Religion, Baltimore 1895; Ronayne S. I., God Knowable and Known, New York 1902; J. Ward, Naturalism and Agnosticism, London 1906; Michelet, Dieu et l'agnosticisme contemporain, 3. éd., Paris 1912; L. Fischer, Die modernen Ersatversuche für das ausgegebene Christentum, Regensburg 1903; H. Schell, Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis, Bamberg 1904; Fr. Rlimke S. I., Der Monismus und seine philosophischen Srundlagen, Freiburg 1911; B. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912.

1. Begriff des Atheismus. — Die Geistesverfassung, welche die Existenz Gottes wegen angeblichen Beweismangels als untonstatierbar bahingestellt sein läßt, heißt negativer Atheismus (Ugnostizismus, Kritizismus, Steptizismus). Unter positivem Atheismus hingegen versteht man "die frasse Leugnung eines von der Welt verschiedenen höchsten Befens". Als hauptformen gehören hierher vor allem der Materialismus (Gensualismus, Positivismus, mechanischer Monismus) und der proteusartige Pan-theismus, der sich heute mit Vorliebe als "Monismus" aufspielt. Demgemäß hat auch das Vatikanum (De fide cap. 1) den Atheismus als Gattung, den Materialismus und Pantheismus als Arten gefaßt; benn der Atheismus fommt in Wirklichfeit nur in einer Diefer beiden Formen vor. Man muß sich aber huten, auch ben Polytheismus und Semipantheismus (3. B. Rraufes Panentheismus) ohne weiteres zum Atheismus zu stempeln. Denn wenn auch beide in ihren äußersten logischen Spitzen auf Gottesleugnung hinauslaufen, so wird doch hier wie dort die Überweltlichkeit eines absoluten Wesens, von dem alles abhängig ist, in der einen oder anderen Beise festgehalten (homerifcher Zeus; vedifcher, babylonifcher, agyptifcher Senotheismus).

2. Möglichfeit des Atheismus und feine Grengen. -Rachdem Schrift, Tradition und Rirchenlehre Die sichere und leichte Erfennbarteit Gottes fo eindringlich eingeschärft haben, brangt fich die ernfte Frage auf, ob und inwieweit der Atheismus möglich fei.

a) Zunächst ist zwischen atheistischen Systemen und atheistischen Menichen forglich zu unterscheiben. Dag es atheistische Sniteme gibt, welche Gottes Dasein entweder ausdrücklich leugnen (Materialismus, Pantheismus) oder in ihren obersten Prinzipien virtuell ausschließen (Steptizismus, Kritizismus), steht aus der Geschichte der Philosophie unumstößlich sest. Nur muß gebührend hervorgehoben werden, daß nicht selten auch hier eine glückliche Inkonsequenz die gottesleugnerische Tendenz zurückrängt, indem unter Verleugnung der logischen Denkgesetze die Existenz Gottes troh der atheistischen (pantheistischen) Grundsätze verteidigt wird, wie z. B. im Ontologismus.

Bas aber die einzelnen Menschen betrifft, die sich gum Atheis= mus bekennen, fo kommt hier nicht fo fehr die Frage in Betracht, ob es prattifche Atheisten, b. h. folde Menfchen gebe, die fo leben, als gabe es teinen Gott, als vielmehr die andere, ob es auch theoretische Atheisten im positiven Sinne geben tonne. Run darf so viel als feststehend erachtet werden, daß niemand fich von der Richt= existeng Gottes eine feste und ehrliche Uberzeugung verichaffen tann. Denn einmal steht feinem Individuum, das gum vollen Gebrauche seiner Bernunft gelangt ist, ein wirklich stichhaltiger Gegenbeweis zu Gebote; sodann ist das Gottesbewußtsein bei seiner tiefen Ginmurgelung in Geift und Berg von zu entscheidender Bedeutung für Leben und Tod des einzelnen, als daß es wenigstens auf langere Dauer sich ganglich aus der Geele des Menichen perbannen ließe. Ja nicht einmal der Agnostigismus tann auf mildernde Umftande plabieren. Denn jeder dentende Menich muß auf Grund des Raufalitätsgesetes den unwillfürlichen oder bewußten Schlug machen: Jedes wohlgeordnete Wert verlangt einen Ordner; in der Natur herrscht aber eine wunderbare Ordnung: also existiert ein übermenschlicher Ordner, Goit. Ober- und Untersat Dieses Spllogismus leuchten dem Gebildeten wie Ungebildeten ein; Die Schluffolgerung aber tann bei dem Drange jedes dentenden Menfchen, itets nach bem Warum zu fragen, unmöglich umgangen werden. Deshalb lehrt die sententia communis der Theologen, daß bei denkenden Menschen ein dauernder und überzeugter Atheismus unmöglich ist. Siermit ist freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Stumpf- und Schwachsinnige, Idioten, Rretins, unzwilisierte Bilde u. bal. von Gott nichts wiffen; aber bei folden bleibt eben die Bedingung jeder Gotteserfenntnis unerfüllt, nämlich faufales Denten.

b) Aus dem Gesagten erhellt, daß auch bei Gebildeten ein auf Scheinüberzeugung beruhender, zeitweiliger Atheismus sich einstellen kann, freilich nicht ohne sündhafte Berschuldung derer, die ihm huldigen. So sagt die Bibel (Ps. 13, 1): Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Torheit des Herzens, nicht wissenschaftliche Forschung und Wahrheitsdurst ist die Quelle des Atheismus. Sehr ost steht aber auch Sittenverderbnis im Hintergrunde, wie der Römerbrief deutlich hervorhebt. Augustinus wiederholt es (In Ps. 52, n. 3): Primo vide illos corruptos, ut possint dicere in corde

suo: Non est Deus . . . Dixerunt enim apud se non recte cogitantes. Coepit corruptio a mala fide, inde itur in turpes mores, inde in acerrimas indignitates: gradus sunt isti. Der psychologische Berlauf bei atheistischen Christen ist in der Regel der, daß als erster Schritt der Abfall vom Glauben ersolgt, dem als zweiter eine Periode des praktischen Atheismus — genährt dald durch Sochmut — auf dem Fuße solgt, die dintlichkeit, dald durch Hochmut — auf dem Fuße solgt, die dintretende Berblendung sogar die zur theoretischen Gottesleugnung sortreißen kann. Nicht selten geht Unsittlichkeit dem Absall vom Glauben als Ursache voraus. Bgl. Eph. 4, 18: Tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei per ignorantiam, cause est in illis propter caesitatem cordis insorum quae est in illis propter caecitatem cordis ipsorum.

quae est in illis propter caecitatem cordis ipsorum.

3. Der innere Möglichfeitdgrund des Atheismus. — Bei der Raturwächsigkeit, ja Zudringlichkeit des Gottesbegrisses reicht die Geltendmachung den bloß moralischen Faktoren zur Erklärung des Akheismus nicht aus; deshalb muß auch ein intellektuelles Moment zu hilse gerusen werden. Dieses sindet sich aber teils in der Fehlbarkeit der unter dem Einsuß der Willensfreiheit stehenden Bernunst, teils in dem Umstande, daß die Gottesbeweise sich keiner unmittelbaren Gewisheit ersreuen. Denm einerseits hat der Mensche sin seiner Sewalt, unter freier Unterdrückung der mehr oder weniger zwingenden Beweismomente sich einzig und allein in die mancherlei Einwände gegen die Gottesbeweise zu vertiesen und sich so eine Scheinüberzeugung von der Richtersstenschen der vorzutäusschen; anderseitsbestissen die Gottesbeweise nur eine mittelbare, d. h. durch eine lange Kette von Mittelbegriffen getragene Uberzeugungskrast. — Die Frage nach der Zahl wirklicher Atheisten ist kaum zu beantworten; sie richtet sich nach den jeweiligen Zeitverhältnissen, dem Bildungscharakter, dem ungebendem Mittel, der Art der Erziehung, dem blinden Bertrauen auf salsche Autoritäten, der praktischen Bernachlässung der Keligion u. dgl. Das gegenwärtige Jahrbundert hat den traurigen Vorzug, eine Hochschlüche Ratastrophe überwunden werden kann. Leider hat auch der Kantschlus erzeugt, der in religiöser Hinschlussen kann das Grundlage des Modernismus die schwerten Arrtümer über Religion, Offendarung, Kirche ustwing werden kan. Jum Ganzen vgl. *Gutberlet, Theodizee, 4 Ausl. § 2, Münster 1909; Adlhoch, Jur wissenschaft. Erklärung des Atheismus (Abilds. Sahrbuch 1905 S. 297 st.); Moisant, Psychologie de l'Incroyant, Paris 1908.

Dritter Artitel.

Die Barefie der Reuzeit, ber Modernismus.

Literatur. Cavalanti, Modernismo e Modernisti, Brescia 1906; Braig, Atteratur. Cavalanti, Modernismo e Modernisti, Brescia 1906; Braig, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg 1907; Chr. Pesch S. I., Theologic Seitfragen IV, Freiburg 1908; Lebretun, L'Encyclique et la Théologie moderniste, Paris 1908; Heiner, Der neue Sylladus Pius' X., 2 Aust., Mainz 1908; Rneib, Wesen und Bedeutung der Enzystifa gegen den Modernismus, Mainz 1908; Maumus, Les Modernistes, Paris 1908; C. Carbone, De Modernistarum doctrinis, Romae 1909; Vermeersch S. I., De modernismo, Brugis 1910; Ahberger, Was ist Wodernismus?, Franksutt 1911; *G. Michelet, Dieu et l'Agnosticisme moderne, 3. éd., Paris 1912; *J. Behmer S. I., Theologie und Phitosophie des Modernismus, Freiburg 1912; *A. Gister, Der Modernismus, 3. Aust., Einstedeln 1912; J. Fritz, Der Glaubensbegriff bei Calvin und ben Mobernisten, Freiburg 1913. Afatholiten: K. Holl, Der Mobernismus, 1908 (Religionsgeschichtl. Bolksbücher IV, 7); J. Kübel, Geschichte bes kath. Mobernismus, Tübingen 1909; P. Sabatier, Les Modernistes, Paris 1909; Prezzolini, Wesen, Geschichte und Ziele bes Mobernismus, Jena 1909; Lilley, Modernism, London 1909; Th. Engert, Der beutsche Mobernismus, Würzburg 1910; A. Houtin, Histoire du Modernisme, Paris 1913; J. Schnitzer, Der kath. Mobernismus, 1911 (Zeitschr. für Politik von R. Schmidt und A. Gradowsky Bd. V, Heft I S. 1—218); ders. Ratholizismus und Modernismus, München 1912; ders. Der kath. Mobernismus, Berlin 1912 (Klassifer der Keligion herausg. von G. Pfannmüller, Bd. III).

1. Das Wesen des Modernismus. — Unter Modernismus versteht man nicht etwa den Inbegriff der modernen Kulturbestrebungen (Modernität), sondern ein bestimmtes philosophischeologisches System, wie es in der großen Enzyklika Pascendi Pius' X. vom 7. Sept. 1907 mit sicherem Griffel nach der Natur gezeichnet worden ist. Auf den drei Grundpseilern des Agnostizismus, Immanentismus und Evolutionismus ruhend, führt der Modernismus zur Vernichtung nicht nur des Katholizismus, sondern überhaupt jeder Religion, weshalb Pius X. denselben mit Recht als "Sammelstätte aller Häresien" (omnium haereseon collectum) bezeichnet.

a) Als Ausgangspunkt dient der Agnostizismus oder die Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes durch den Berstand

(Rant, Berbert Spencer).

Nachbem ber Kantsche Kritizismus mit den Gottesbeweisen grundsätlich ausgeräumt hatte, war jeder Berstandesweg zu Gott unwiderrustich verschüttet. Unser Wissen war auf die ersahrbare Wirtlickeit und selbst hier auf die bloßen "Erscheinungen" (Phänomene) eingeschränkt, während das Wesen der Dinge, das Ubersinnliche und Geistige (das "Ding an sich", Noumena) der erschließenden Erkenntnis verschlossen blieb. Metaphhist ist unmöglich. Wie das Dasein Gottes, so sind auch sein Wesen und seine Eigenschaften für den Berstand durchaus "unerkenndar". Wenn es dem Agnosinser unmöglich ist, das Dasein Gottes entweder zu widerlegen oder zu deweisen, so ist sich den Bott und das Göttliche als Objekt der Wissenschaft nuch nur in der Philosophie, sondern auch in der Geschichte endgültig abgetan (historischen Geschehnissen und in der Geschichte endgültig abgetan (historischen Seschehnissen und zu deweisen, auch in der Geschichte endgültig abgetan (historischen Geschehnissen eines dersönlichen Gottes als des Osserbauten und ist folglich unsähig, des Walten eines dersönlichen Gottes als des Osserbauters seiner Geitspläne, die wahre Gottheit Jesu Christi, die Göttlichseit des Christentums und der Kurche, die Wunder und Weisiagungen in der Bibel usw verstandesmäßig zu erkennen oder denkend zu erschließen. Wissen und Glaube, Philosophie und Religion sind eben nicht nur durchaus derschiedene Gebiete, sondern auch zwei streng geschiedenen Wetten; sie führen "getrennte Haushaltungen". Daher die modernische Unterscheidung zwissen dem "Christis ein bloßer Mensch, dem Gläubigen erscheint er auch als wahrer Gott. Die Auferstedung Christi gilt dem Kritifer als eine inhaltsleere, komme Legende, auf keinen Fall als eine geschichtlich beweisdare Tatsache, während der gläubige Theologe die legendenhaste Osterofchaft zum frohen Ereignis umstempeln und über das Phänomen hinaus in das traumhaste Gebiet eingebildeter Wirklickeiten heben darf. Die historisch und Eregeten unter den Modernisten tun so, als ob sie lediglich durch die historische Fruntis

Ezegese. Allein gerade sie zeigen sich in ihren Arbeiten nicht nur von Borurteilen beeinstußt, sondern treten auch bewußt oder undewußt mit agnostischen Boraussezungen an ihre Aufgabe heran, die sie von ihren Lehrmeistern, den liberal-protestantischen Theologen, kritislöß übernommen haben. Daß Pius X. die historisch-kritische Meshode als solche nicht verurteilt, sondern nur von unwissenschaftlichen Ausdwichsen gereinigt hat, geht klar aus seinem Rundschreiben lucunda sane (1904) hervor, worin er sagt: "Es gibt auch solche, die in ihrem Glauben sest bleiben, aber der Wissenschaft der Artist zürnen, als zerstöre sie nur, und doch ist dieselbe an und für sich schuldloß; ja wenn sie richtig angewandt wird, hilft sie der Forschung in überaus glücklicher Weise." Speziell die modernistische Scheidung des historischen Jesus dom dognatischen Christus, welche philosophisch auf Spinoza, Kant und Hezel zurückgeht, muß zuletz zur Leugnung des historischen Christus überhaupt führen: Christus hat niemals gelebt. Bgl. F. X. Rieft, Der geschicht. Ehristus und die moderne Philosophie, Mainz 1911.

b) Nach Ausschaltung der Bernunft bleibt dem Modernismus als einziges Mittel, um zu Gott und zur Religion zu gelangen, nichts anderes übrig als der Immanentismus d. h. die Einbildung, daß wir Gott in unserem Herzen unmittelbar fühlen, im

eigenen Bewuftfein erfahren und "erleben".

Wenn zwar Kant die Existenz Gottes wenigstens als "Postulat der praktischen Vernunft" noch zu retten versucht hatte, so wurde er doch von seinen Spigonen bald verlassen. Auch die Modernisten verzichten auf Postulate und werfen fich lieber ber Immanenzlehre ber liberal-protestantischen Theologie (Schleiermacher, Aitschl. A. Sabatier u. a.) in die Arme. Wem Gott logsschied unbeweisdar ist, der muß, wosern er nicht Alheist werden will, seines Gottes sich unmittelbar im Herzen gewiß zu werden suchen. So wird denn der unbekannte" Gott rein gefühlsmäßig ersahren und innerlich erlebt. Da die Religion etwas Lebendiges ist, so muß sie aus dem lebendigen Innern des Bewußtseins entspringen und kann nicht von außen als ein Fremdes herangebracht werden (vitale Immanenz). Somit ist die ursprüngliche Quelle der Religion bas unmittelbare Gefühl des Göttlichen in uns, Die Erfahrung Sottes im Bewußtsein, das religiöse Erlebnis. Als Morive der Religion wirken die Bedursnisse und Nöten der Seele, die Sehnsucht nach dem Gottlichen, der Aufschrei zum Absoluten. Der Crundaft der Religion endlich ist feine Tat des Verstandes, sondern die Auslösung eines gedanklich unableitbaren, aus dem Unterbewußtsein ber Seele auffteigenden Urgefühls, liche noch eine übernatürliche; ber Unterschied zwischen Ratur und Abernatur ift aufgehoben. Erft nachträglich fest auch die reflektierende und analyfierende Berftandestätigfeit ein, indem fie das Gefühl des Göttlichen mit ihrem Bichte bescheint, durchleuchtet und zu deuten sucht. Jedoch fino diese Ausbeutungen teine Aussagen und Feststellungen von Wahrheit, sondern lediglich Resterionen über das Innenerlednis; sie sind keine Kopien und Abbilder der Birtlichfeit, fondern bloge Spiegelungen bes Gefühls, reine Symbole des an sich Unerfennbaren. Diese Symbole ändern sich mit den Bedürsnissen der Seele und der Zeitumstände, so daß auch ihre "Wahrheit" sich mitändern muß. Der Symbolismus der Dogmen steht mit dem Relativismus des Wahrheitsbegriffs, den man neuestens Pragmatismus zu nennen pflegt (W. James Prof. Schiller u. a.), in innerem Zusammenhang. Denn wenn es nach den Modernisten weder eine objektive noch eine ewig gultige, unwandelbare Bahrheit mehr gibt, fo tann es auch feine feftftehenden Dogmen

mehr geben, und sogar das "unerkennbare Absolute" muß sich im wechselnben Schleier des Symbols verhüllen. Nichts ist beständig als der Wechsel. Aber den Pragmatismus vgl. Schiller, Studies in Humanism, London 1907; W. James, Pragmatism, New York 1910; Switalsti, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, Braunsberg 1910.

c) Das dritte Hauptprinzip des Modernismus ist der Evolutionismus, welcher die Entwicklungslehre der Natursorschung nicht im Sinne des Bincenz von Lerin (434 n. Chr.), sondern in ganz unkatholischer Auffassung auf das ganze Glaubensgebiet überträgt.

Wie alles Leben, so untersteht auch jede Religion den Gesehen der natürlichen Entwicklung. Auch sür das Christentum lassen sich natürliche Keime, natürliche Entwicklungsfaktoren und natürliche Entwicklungsgesehe namhast machen. Ein Abernatürliches im alten Sinne gibt es nicht. Der ursprüngliche Reim der christlichen Religion war das religiöse Erlebnis im Gemüte Christi. Indem die Gläubigen dieses religiöse Gesühl permanent nacherlebten und nach außen mitteilten, gaben sie den Anstoß zur Tradition. Die Videl ist nichts anderes als eine schristliche Sammlung den außerordentlichen Erlebnissen "inspirierter" d. h. gottbegeiserter Männer. Aus dem Bedürsnis der Gläubigen, sich ihre religiösen Erlebnisse gegenseitig mitzuteilen und sich zu organisieren, entstand die Kirche, deren Gewalt unmittelbar aus dem Kollestivdewußtsein des Boltes stammt. Auch der pähstliche Primat ist so wenig, wie die Kirche, eine unmittelbare Stiftung Christi, sondern nur das Produkt des Bedürsnisses nach einer Oberausssischt. Im Entwicklungsprozeß, welcher ganz den jeweiligen Bedürsnissen und hemmende Kolle, wogegen die hörende Kirche der zurückhaltende und hemmende Kolle, wogegen die hörende Kirche oder das Laientum den derwicktsteibenden Entwicklungsfaktor abgibt, dem sich die lehrende Kirche lehtlich zu sügen hat. Auch die Sakramente sind keine direkte Stistung durch Christins, sondern Schöpfungen des Herzens, das seine religiösen Gesühle in sinnliche Kiren zu hüllen sich gedrängt sühlt. So sind Glaube, Dogmen, Kirche, Sakramente, Kultus in stetem Fluß begriffen, ohne absoluten Wahrheitsgehalt, immer relativ und veränderlich, wechselnd mit dem Strudel der Zeithhilosophie und der Kultur. Wie der Drganismen, so stere auch Dogmen und Sakramente ab, wenn sie nicht mehr lebens" und andassungssähig sind. Sie haben sa nur vorläufigen Wert und relative Wahrheit; sie verwirken ihr Eristenzecht, soziale Bindungsmittel verloren haben.

Aritik. Schon durch seine grundstürzenden Konsequenzen, durch die Umwertung aller Begriffe, durch seinen pragmatistischen, in die volle Stepsis führenden Wahrheitsbegriff ist der Modernismus vor dem Richterstuhl nicht nur der Kirche, sondern auch des gesunden Menschenverstandes als ungeheurer Irrtum gerichtet. Sein Grundirrtum aber, aus dem fast alle übrigen Sähe fließen, ist seine falsche Lehre von Gott.

Nachbem Pius X. schon am 3. Juli 1907 im sog. "Neuen Spllabus" (Denz. n. 2001—2065) namentlich aus den Schriften des französischen Modernistensührers A. Loish 65 Sähe verurteilt hatte, erließ er am 7. Sept. 1909 seine großzügige Enzhklika Pascendi, welche die weitverzweigten Richtungen und Tendenzen der modernistischen Denkungsart sputhetisch zu einem Sesamtbilde zusammensate und auf ihre verdorgenen Murzeln zurücksührte. Um die sortgesehten geheimen Machenschaften der Modernisten zu durchkeuzen und die heuchlerischen Schleicher zu entlarven, griff der Pahst in seinem Motuproprio Sacrorum Antistitum vom 1. Sept. 1910 zum drastischen Mittel des Antimodernisteneides, den fast alle Priester des Erdkreises zum Erweis

ihrer Rechtgläubigkeit zu fcwören verpflichtet wurden. Um wichtigften für unseren Zweck erscheint schon gleich ber erste, gegen den Agnostizismus gerichtete und die natürliche Erkennbarkeit mit der Beweisbarkeit Gottes identifizierende Lehrhuntt bes Eides, wonach "Gott, aller Dinge Ursprung und ziel, mit dem natürtichen Licht ber Vernunft durch die geschaffenen Dinge d. h. durch die fichtbaren Werke der Schöpfung als die Ursache durch die Wirkungen mit Sicherheit erkannt und somit auch bewiesen werden kann" (s. oben S. 9). Es gewährt sürwahr ein erhabenes Schauspiel zu sehen, wie gerade die Kirche fich wieder als die mächtige Schutherrin der Bernunft und ihrer angestammten Krafte hervortut, mahrend die Berächter und Totengraber der Erfenntnis-frafte trog ihres vernunftseinblichen Agnostizismus und Pragmatismus sich als die alleinigen Bertreter ber Wissenschaft aufzuspielen wagen und wie als die alleinigen Bertreter der Wissenschaft aufzuspielen wagen und wie böse Buben noch mit Steinen nach ihr werfen. Seltsam ist, was Loish schreibt (Autour d'un petit livre p. 10): "Gott zeigt sich nicht an der Spize des Fernrohrs des Aftronomen, der Geologe gräbt ihn nicht aus, indem er die Erdrinde durchwühlt . . . Obschon Gott überall in der Beit ist, kann man wohl sagen, eigentlicher und direkter Gegenstand des Wissens sei er nirgends." Nun, Loish macht es hier wie jener Anatom, der mit dem Seziermesser die Seele suchte und nicht sinden konnte. Bergebens wehrt sich "das Programm der italienischen Modernisten" gegen die Anklage Pius' X. auf Agnostizismus, indem es stolz erklärt, die "Beskätigung des transzendent Wotwendischten des wenschlichen Bewuktseins Göttlichen in den immanenten Notwendigteiten des menfchlichen Bewußtfeins au suchen" und fo "aus dem Agnostizismus herauszukommen". Aber wie? Wer es grundstlich verschmäht, "zu Gott zu gelangen durch die Darlegungen der mittelalterlichen Metaphysit ober durch das Zeugnis der Wunder und der Prophezeiungen", den kann auch der Agnostizismus als Methode aus dem Sumpf des Subjektivismus nicht herausziehen. Wenn das Gefühl das alleinige Greiforgan des "Göttlichen" ift, so bleibt der Weg zum transzendenten Gott uns auf ewig verrammelt. Sogar das enthymem: "Ich fühle Gott, also existret er" muß der Agnofiter als "mittelalterliche Metaphhsit" verpönen. Er muß sich beweislos auf sein "Gefühl des Göttlichen" zurückziehen, das er ebenso beweislos mit dem unmittelbaren "Erleben Gottes" identisiziert. Der "immanente Gott" kann ja von außen sich nicht kundtun, weder durch natürliche noch durch übernatürliche Offenbarung; er bleibt eingesponnen im Gefühl. Run erhebt fich die entscheidende Frage: Bas ist denn letten Endes dieser "Gott in uns"? Ist er etwas Objektives, vom Gefühl Berschiedenes, Tranfzendentes — oder bleibt er auch mit Bezug auf den Gefühlsinhalt etwas Subjektives, rein Innerliches, Immanentes? Im ersten Falle müßten alle Menschen ohne Ausnahme, auch die Gottesleugner, fich der Transzendenz eines persönlichen Gottes unmittelbar bewußt werden, eine Utopie, über welche die Alheisten nur höhnisch lachen. Auch ist es eine unumstößliche Tatsache, daß selbst die Frömmsten und heiligsten unter den Menschen auf dem rein gefühlsmäßigen Wege ganz bestimmt nicht zur Anerkennung Gottes gelangen. Was dagegen die mhstische Intuition und Ersahrung Gottes betrifft, welche manche Modernisten (z. B. Tyrrell) als Beweis anfuhren, so galt dieselbe in der Minstit stets als eine außerst feltene und porübergehende Gnade mancher Heiligen, welche überdies niemals einer intellektuellen Basis entbehrte. Im zweiten Fall, wo dieser rätselhafte "Gott in uns" rein subjektiv und dem Gefühl immanent bleibt, ist der Aufschwung zu einem "transzendenten" Gott schlechterdings unmöglich und zugleich dem Pantheismus Tür und Tor geössentet, benn der große Anonhmus in uns ist zulet das eigene Ich, das Allbewußtsein, der undersönliche Weltgeist, der in uns ledt und webt. Und auf dieses Ziel scheint der Modernismus lostungen der große und webt. Und auf dieses Ziel scheint der Modernismus lostungen der konntrollen der kanten gestellt kanten kanten gestellt kanten kanten gestellt kan steuern zu wossen, da er kaum jemals vom persönlichen Gott, sondern sast immer vom Neutrum des "Göttlichen" spricht. Was weiß denn der Modernismus zu antworten auf die Frage: Ist der gefühlte Gott bersönlich oder unpersönlich? Richts. Und auf die weiteren Fragen: Ist der immanente Gott von der Welt verschieden, ein durch fich felbft feiendes Wefen, unendlich

an Weisheit, Macht und Heiligkeit? Wieber nichts. Ein solcher abstrakter, verschwommener Gott ist aber ein Scheingott d. h. kein Gott. So endet der Modernismus wider Willen logisch zu guter Lett im Atheismus. Uber das "Unterbewußtsein" vgl. *G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein. Untersuchungen über die Berwendbarkeit dieses Begriffs in der Religionsbischologie, Mainz 1911. Dazu W. James, The Varieties of religious Experience, New York 1906 (beutsch von Bobbermin, Leipzig 1907); J. Pohle, Ratur und Abernatur S. 29. ff., Kempten 1913.

Zweites Rapitel.

Die Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis nach der Offenbarungslehre.

Jeber einzelne Gottesbeweis enthüllt uns nicht bloß das abstrakte Dasein, sondern zugleich eine gewisse Seite des göttlichen Wesens. Bgl. S. Thom., In Boëth, de trin. qu. 2 ord. 6 art. 3: De nulla re potest sciri, an est', nisi quoquo modo de ea sciatur ,quid est' vel cognitione perfecta vel cognitione consusa. Allein diese aus der Weltbetrachtung stammende Wesenserkenntnis trägt überall deutlich das Muttermal ihrer Hertunft aus dem Geschöpflichen an sich. Offenbarung und Glaube vermögen diese Qualität zwar zu abeln und zu verklären, aber nicht umzugestalten und in eine wesentlich andere zu verwandeln. — Erst in der beseligenden Anschauung des Himmels wird die abstraktive und analogische Gotteserkenntnis von der intuitiven und eigentlichen abgelöst, welche eine wahre Schauung der Trinität nach sich zieht. Allein auch hier macht sich die freatürliche Beschränttheit des Intelletts dadurch geltend, daß ihm zur Ermöglichung der Gottschauung ein eigenes Glorienlicht (lumen gloriae) eingegossen werden muß.

Über beide Erkenntnisarten, die irdische und die himmlische, handeln die beiden ersten Paragraphen, während ein dritter die Gegensähe, Eunomianismus und Ontologismus, einer wissenschaft-

lichen Erörterung unterzieht.

§ 1.

Die Beschaffenheit unferer Gotteserkenntnis im Diesseits.

Bgl. Suarez, De divina substantia eiusque attributis, lib. I cap. 8—12; Thomassin, De Deo, lib. IV cap. 6—12; Franzelin, De Deo uno, thes. 10—13; Chr. Pefch S. I., Der Gottesbegriff, Freiburg 1886; M. Gloßner, Der spekulative Gottesbegriff in der neuen und neuesten Philosophie, Paderborn 1894; *Simar, Dogmatif, Bd. I* S. 113 ff., Freiburg 1899; Gehser, Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen, Bonn 1899; Malter d. Malthosen, Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung, Wien 1901; T. J. Gerrard, The Waysarer's Vision, London 1909; B. Dehn, Die biblische und die babhlonische Gottesidee, Leidzig 1913; *J. Bittremieux, De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei, Lovanii 1914.

In drei Artikeln ist zu handeln: 1. von der Unvollkommensheit der irdischen Gotteserkenntnis; 2. vom dreifachen Erkenntnisswege der Bejahung, Berneinung und Steigerung; 3. von den theologischen Folgefähen.

Erfter Artifel.

Das Dogma von ber Unvolltommenheitunferer irbijden Gottesertenntnis.

1. Borbegriffe. — Die Bollkommenheit jeder Erkenninis hängt wesentlich von der Erkenninisweise ab. Das Erkennen kann einerseits entweder ein abstraktives oder ein intuitives, anderseits entweder ein analogisches oder ein univokes (eindeutiges) sein. Beide Begriffs-

paare erheischen eine nähere Erläuterung.

a) Sin Begriff heißt intuitiv oder Anschauungsbegriff (idea intuitiva), wenn er auf unmittelbarer Anschauung des Erkenntnisgegenstandes deruht (3. B. Begriff des Baumes). Er heißt hingegen abstraktiv — nicht zu verwechseln mit "abstrakt" —, wenn seine zusammensehenden Elemente von fremden (Anschauungs-)Objekten abgezogen und auf das unangeschaute Erkenntnisodjekt übertragen werden (3. B. goldener Berg, kopernikanisches Weltssiffen). Heraus folgt, daß jeder intuitive (Anschauungs-)Begriff zugleich ein unmittelbarer (conceptus immediatus), jeder abstraktive (Ableitungs-)Begriff nur ein mittelbarer ist (conceptus mediatus); denn er muß durch das Mittel anderer Erkenntnisse, sei es durch begriffliche Synthese oder durch schlagistisches Folgern, erst gewonnen werden. Desgleichen ist ohne weiteres klar, daß dem abstraktiven Begriff niemals das Merkmal der Adäquatheit aukommt, während der intuitive Begriff durch diesen Vorzug allerdings, wenn

auch nicht notwendig, ausgezeichnet sein kann.

b) Der analoge oder analogische Begriff (conceptus analogus) steht dem univoken (conceptus univocus) als Gegensatz gegenüber; dieselbe Gegensählichkeit besteht zwischen dem uneigentlichen (tropischen) und eigentlichen Begriff (conceptus improprius — proprius). Unter einem univoken oder eigentlichen Begriff versteht man einen solchen, welcher den seinem Umsang unterstellten Individuen in gleicher Bedeutung zusommt, wie z. B. der Begriff "Mensch" in seiner Anwendung auf Petrus, Paulus, Sempronius. Sin analoger oder uneigentlicher Begriff ist dagegen ein solcher, der zwar von verschiedenen Dingen richtig ausgesagt wird, aber in wechselner Bedeutung, wie z. B. der Begriff "gesund" mit Bezug auf Leib, Gesichtsfarbe, Speise und Medizin. Das Kähere sin den Lehrbüchern der Logik.

c) Aus der philosophischen Erkenntnislehre seien für unsern Zwestendlich noch zwei Hauptsätze in Erinnerung gebracht. Der erste betont, daß alle menschliche Rernunitersenutnis ihren Ausgangsbunkt im Materiell. Sinnerung gebracht.

- c) Aus der philosophischen Erkenntnislehre seien für unseren Zweit endlich noch zwei Hauptsätz in Erinnerung gebracht. Der erste betont, daß alle menschliche Bernunsterkenntnis ihren Ausgangspunkt im Materiell-Sinnlichen hat, so daß dieses als daß erste, proportionierte und abäquate Objekt des Berstandes angesprochen werden muß. Der zweite sließt als notwendige Folgerung aus dem ersten und lautet: Die irdische Gotteserkenntnis ift nicht Ansag und Duellvunkt, sondern Krönung und Schlußstein des menschlichen Erkennens. Hiermit ist aber auch schon der Stand der Frage angedeutet. Wenn wir Gott hienieden nur aus seinen Schüpfungswerken erschließen, so solgt, daß unser Gottesbegriff kein intuitiver (unmittelbarer, abäquater) sein kann; er ist solglich ein abstraktiver (mittelbarer, inndäquater). Weil ferner alle Begriffe, mit denen wir Gott auffassen, ihn nicht so darstellen, wie er in sich ist, sondern nur nach der Ahnlichseit (Analogie) geschöpslucher Bollkommenheit, so solgt weiter, daß unser Gottesbegriff kein univoker (eigentlicher) sein kann, sondern nur ein analogischer (uneigentlicher). Unter Seiden Beziehungen hastet ihm von Natur auß eine große Un vollkommenheit an, welche auch der übernatürliche Glaube an Gott nicht zu beseitigen vermag. Bgl. 2. Kor. 5, 7: διὰ πίστεως γὰρ περιπατούμεν, οὐ διὰ είδους.
- 2. Das Dogma in Schrift und Tradition. Die Uns vollkommenheit der irdischen Gotteserkenntnis (im obigen Sinne) liegt

wohl im Dogma von der Unbegreiflichkeit Gottes (incomprehensibilitas, ἀκαταληψία) eingeschlossen. Cf. Lateran. IV (1215) cap. Firmiter': Deus . . . incomprehensibilis; Vatican. Sess. III cap. 1: Ecclesia credit Deum verum et vivum . . . incomprehensibilem. Sinn und Wesen dieser Unbegreiflichkeit hat die Kirche jedoch nicht näher definiert (vgl. § 2, Art. 2).

a) Der Schristbeweis, aus beiden Testamenten mit gleicher Evidenz erbringbar, umfaßt die natürliche wie die übernatürliche (durch Glauben und Gnade vermittelte) Gotteserkenntnis. Außer Job 11, 7 f. heben im A. T. besonders noch die Sapientialbücher die Unbegreifslichkeit Gottes für den Pilgerstand hervor (vgl. Weish. 9, 13 ff.; Sir. 42, 23 ff.; Sprichw. 25, 27).

Doch die flassische Hauptstelle steht 1 Ror. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem (i. e. in coelo) cognoscam, sicut et cognitus sum. Paulus unterscheidet hier fcarf zwei Arten der Gotteserkenninis, einer irdifchen und einer himmlischen, welche er in einen offenen Gegensatz zueinander bringt (nunc - tunc, άρτι - τότε). Um für jest nur die erstere qu berudfichtigen - benn die himmlische foll uns später beschäftigen fo ericeint diefelbe deutlich durch drei Wesensmertmale gekennzeichnet. Denn sie steht junachst da als eine bloge "Spiegelerkenninis" (per speculum, δί έσόπτρου), welche zur intuitiven (Unschauungs-)Erfenntnis "von Angesicht ju Angesicht" einen grellen Gegensat Hiermit ist aber unsere irdische Gotteserkenninis in völliger Übereinstimmung mit Rom. 1, 20 als eine abstraktive, mittelbare. inadaquate anerkannt, welche felbst dann eine "spiegelhafte" bleibt, wenn "ich auch allen Glauben hatte" (1 Ror. 13, 2). Durch bas zweite Merkmal der "Rätselhaftigkeit" (in aenigmate, er airlyuari) foll ausgesprochen werden, daß unser Berftand hienieden Gott nur nach Analogie der Geschöpfe denkt; denn ein Gottesbegriff, der ein eigentlicher und univoter, also nicht analogischer wäre, könnte nicht als "ratselhaft" bezeichnet werden, ba er das gottliche Wefen fo ausbruden und darstellen wurde, wie es in sich ist. Bollendet wird endlich die Charafteristif durch das dritte Merkmal der "Ludenhaftigkeit" (ex parte, έχ μέρους), welches die irdische Gottes= erkenntnis ausdrudlich als Studwerk hinstellt. Rach allen drei Rich= tungen ergibt sich die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis hienieden mit ebenso zwingender Evidenz, wie die Unbegreiflichteit bes gottlichen Wefens im Bilgerstand.

b) Die Kirchenväter vertraten im 4. und 5. Jahrhundert das kirchliche Dogma gegenüber dem Eunomianismus, der sich eine adäquate Gottbegreifung auf Erden zuschrieb, in doppelter Weise: als einsache Traditionszeugen und als Gelehrte, welche auch das Wie und Warum erörtern.

anjehen, ber neben ber Ersten Zeugen bürsen wir den hl. Justinus Marthy anjehen, ber neben der Unbegreislicheit Gottes zugleich die Ursprünglichkeit der Gottesibee betont (Dial. c. Tryph. 4): "Jenes selbe jenseits alles Seins (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας) stehende Wesen, sage ich, ist unaussprechlich, unerklärtich, allein schön und gut, allen von Natur aus zur Ersenntnis und Schauungslust veranlagten Geistern sofort sich offenbarend." Gegen Euwemius rust Gregor von Nh sis die Bibel zum Zeugnis auf (Contr. Eunom. 12): "Alle zur Gottesverherrlichung ersundenen Ausdrücke der Hl. Schrift bezeichnen etwas zu Gott Gehöriges (τὰ περί Θεόν — Attribute Gottes) . . . , wodurch wir belehrt werden, entweder daß er allmädtig ist oder der Verschlichterung unfähig oder unermeßlich . . . Sein eigenes Wesen aber der, weil weder mit dem Berstande ersaßdar noch durch die Rede ausdrückbar, hat er nicht vorwitziger Ersorschung preisgegeben, indent er schweigend zu verehren besahl, was er sicherer Forschung entzog." In dieser "Nichtertenntnis" Gottes erblickte Chrill von Jerusalem ein hohe Gottesvorstellung (Catech. 6 n. 2 bei M. gr. 33, 540): "In der Anerkennung unserer Unwissenbeit bekennen wir eine hohe Erkenntnis von Gott." Bon ganz besonderer Bedeutung sind die Suh, hohe Erkenntnis von Gott." Bon ganz besonderer Bedeutung sind die Suh, hohe Erkenntnis von Gott." Bon ganz besonderer Bedeutung sind die Kussendere dieselbe Saite nach. Denn Johann von Damaskus lehrt (De sid. orth. I, 4 bei M. gr. 94, 800): "Sich selbst erkennt das höchste, unaussprechliche, unzugängliche Wesen allein. Allen Geschöpsen leuchtet zwar ein, daß Gotteristert; was er aber der Substanz und Katur nach sei, das ist gänzlich underkannt." Als Repräsentant der Lateiner sagt schön Augustinus (De trin. VII, 4 bei M. lat. 42, 941): Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. Weitere Belegstellen s. bei Petavius, De Deo I, 5 seq.

β) In ihrer Eigenschaft als Gelehrte suchten die Bäter den Eunomianismus teils durch eine genaue Analhse der Elemente unseres Gottesbegriffes, teils durch Aufstellung einer philosophischen Erkenntnistheorie zu überwinden.

In ersterer Hinschtzgien die in die eunomianische Kontroverse verwickelten Bäter, insbesondere die Kappadozier, an der Hand der logischen Bestandteile unseres Gottesbegriffs, daß eine intuitive, adäquate Gotteseersentnis hienieden un möglich ist. Das Beweisderfahren ist surz solgendes: ersenntnis hienieden un möglich ist. Das Beweisderfahren ist surz solgendes: Eine sorgältige Klassissistion aller unserer Ideen von Gott ergibt, daß die einen afsirmativer, die anderen negativer Natur sind. Die afsirmativen behaupten von Gott eine Bollsommenheit entweder in concreto (3. B. Gott ist weise) oder in abstracto (3. B. Gott ist die Weisheit). Im ersten Falle densen wir ein Subjett, dem daß "Weissein" nach Art einer afzidentellen Form anhastet, im zweiten densen wir eine abstracte Form, die von einem tragenden Subjett abgezogen worden ist und als solche nicht existiert. Nun ist aber diese Dense und Betrachtungsweise zwar auf die Geschöpse, nicht aber diese Dense und Betrachtungsweise zwar auf die Geschöpse, nicht aber diese Dense und Betrachtungsweise zwar auf die Geschöpse, nicht aber auf Gott anwendbar; denn Gott als der Unendliche ist weder ein atzidentelle Formen tragendes Subjett noch eine abstracte Bollsommenheitssorm. In Wirtlichkeit ist er vielmehr die substratie Bollsommenheitssorm. In Wirtlichkeit ist er vielmehr die substantiale Weisheit sloss, die ohne jede phylische over metaphyssiche Ausanmensehung mit jeder anderen Bollsommenheit real identisch ist. Die negativen Begriffe dagegen leugnen von Gott irgendeine geschöpsliche Anvollkommenheit (3. B. Gott ist unkörperlich), drücken mithin Gottes Wesensschaften undschaften muß, um wahr zu sein, kann unmöglich auf Abäquatheit, Intuition, Eindeutigkeit Anspruch erheben. Belege für diese Beweissichrung f. bei Basilius (Contr. Eunom. lib. 1 a. 13 sq.), Gregor von Nazianz (Orat. theolog. 2ª), Gregor von Nhfla (Contr. Eunom. lib. 12. Bgl. R. Unterstein, Die natürliche Gottesersenntnis nach der Sehre der kahpadozischen Kirchendäter, Straubing 1903/04.

Die Erkenntnistheorie ber Bater knupft an ben Ursprung unferer Ibeen aus dem Sinnlichen an und schließt, daß der aus solcher Quelle geschöpfte Gottesbegriff notwendig mit Mängeln behaftet ift. So argumentiert veilpielsweise Gregor von Apsia (l. c.): "Gott trägt von dem, was wir ihn an uns wirfen sehen, seine Beinamen . . Nun ist aber die Wesenheit früher als die Tätigkeiten, die Tätigkeiten selbst aber erkennen wir aus dem, was den Sinnen untersteht." Ahnlich Basillius (Ep. 234) und Johannes pon Damaskus (De fide orth. I, 4). Manche Kirchenväter geben noch tiefer auf die Sache ein, indem sie das scholastische Erkenntnisariom vorbereiten: Cognitum est in cognoscente non ad modum cogniti, sed ad modum cognoscentis, und den Satz betonen: "Das Maß (zd µéxpov) unserer Gotteserkenntnis liegt in der immanenten Erkenntnisanlage des Menschen als einer Shnthesis von Geist und Stoss," d. h. je vollkommener die Erkenntniskraft, um so edler die Erkenntnis. Da nun der Mensch in der Mitte zwischen Engeln und Tieren fteht, fo erkennt er zwar die Dinge unter fich (Stoff) in einer höheren, weil begrifflichen Seinsform, Die Dinge über sich aber (Engel, Gott) in einer unvollkommeneren Form (vgl. Gregor-Nyss., Contr. Ennom. lib. 1). Folglich ift unser Gottesbegriff notwendig un-vollkommen. Bgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Ryffa S. 122 ff.,

Münfter 1896. y) Gewiffe, auf ben erften Blid befrembenbe Aussprüche ber Bater ftellen feine Burudnahme ober Abichwächung, fondern eine neue Bestätigung der vorgetragenen Lehre dar. Wenn es oftmals heißt, wir er-tennen bloß das Dafein Gottes, nicht aber sein Wesen (vgl. Hilar., In Ps. 129: Humanae infirmitatis religiosa confessio est, de Deo solum hoc nosse, quod est), so soll damit nicht der völligen Unkenntnis, sondern nur der oben gekennzeichneten Unvollkommenheit unseres Wissens über Gottes Wesen das Wort geredet werden. Ebenso hat der patristische Sat, wir erkennen blok, was Gott nicht fei, in keiner Weise aber, was er fei, weder mit ber neuplatonischen Lehre von einer bloß negativen Erkennbarkeit noch mit der agnostischen Abellosophie Herbert Spencer (Philosophy of the Unknowable) daß geringste gemein. Wenn beispielsweise Augustinus einschäft (In Ioa. tract. 23, n. 9): Si non potestis comprehendere, quid sit Deus, vel hoc comprehendie, quid non sit Deus; multum profeceritis, si non potential quam ast de Deus appenditis so will an auch sainen (Priference (Pri aliud quam est de Deo senseritis, so will er nach seiner eigenen Erklärung (De trinit. V. 1) nur die Erhabenheit des göttlichen Wesens über alle Rategorien des menschlichen Dentens und damit den blog analogischen und abstraftiven Charafter unferer Gottesertenntnis feststellen. Deshalb mahnt Gregor von Naziang (Orat. theol. 2^a): "Gs genügt nicht zu sagen, was (Gott) nicht sei, sondern wer die Natur des Seienden (τοῦ δντος) ersorschen will, muß auch sagen, was er sei. Denn wer nur außspricht, was er nicht ist, handelt ähnlich wie einer, der auf die Frage: Wieviel ist zweimal süns? die Antwort gäbe: Nicht eins, zwei usw., dabei aber nicht sagte: Ift zehn." Bgl. den solgenden Art. 2.

c) Eine weitere Stütze erwächst dem Dogma aus der Austorikät

der großen scholastischen Theologen, vorab des hl. Thomas von

Uquin (S. theol. 1 p. qu. 12 art. 12).

Den Spuren der Bater folgend, haben die Scholaftiker eine Erkenntnistheorie liebevoll bis ins einzelnste ausgebildet, welche nicht nur mit den ofichologischen Tatsachen bes menschlichen Denkgeistes, sondern auch mit den Grundsätzen der dargelegten Offenbarungslehre in Einklang steht. Weit aber nur die aristotelische Erkenntnislehre — wenigstens in ihren Grundzügen — diesen beiden Forderungen am weitesten entgegenkommt, so erklärt es sich, daß die aristotelische Philosophie auch in diesem Betreff der scholaftischen Theologie als Basis diente. Insofern Schrift- und Väterlehre die Grundlagen der aristotelischen Erkenntnistheorie begünstigen, darf man sogar behaupten, daß dieselbe auf Wahrheit Anspruch hat und in ihren wesentlichen Grundzügen unmöglich dersehlt sein kann. Wie wenig der Ruf nach Beibehaltung bes scholastischen Aristotelismus inbessen bie Bewegungssreiheit bes Theologen in Einzelfragen hindert, beweist wohl am besten das Beispiel des Albertus Magnus, dessen Erkenntnislehre aus ganz heterogenen, je nach ihrer zufälligen Duelle unversöhnt nebeneinanderstehenden und in mehrere zusammenhangslose Schichten unterscheidbaren Bestandteilen sich zusammensetzt und erst im hl. Tho mas von Aquin einen überlegenen, die körrigen Elemente ausscheidenden und das Zusammengehörige zu harmonischer Einheit verschmelzenden Bearbeiter gefunden hat. Obschon Duns Scotus einen etwas anderen Standpunkt einnimmt als der Aquinate, so darf er doch nicht als Rominalist, noch weniger als Pantheist geschmäht werden, als ob er den salschen Satz verteidigt habe, daß der Begriff des Seienden (ens) von Gott und den Geschöpsen univoce auszusagen sei. Bgl. Belmond, Dieu. Existence et cognoscibilité. Etudes sur la philosophie de Duns Scot, Paris 1914.

Zweiter Artifel.

über den dreifachen Erkenntnisweg der Bejahung, Berneinung und Steigerung.

1. Borbemerkung. — Eine glänzende Bestätigung erhält der vorhergehende Artikel durch den genaueren Nachweis, daß die irdische Gotteserkenntnis tatfächlich auf brei höchft unvolltommene Beifen zustande tommt: Bejahung (via affirmationis s. causalitatis. θέσις), Berneinung (via negationis, άφαίρεσις) und Steigerung (via superlationis s. eminentiae, ὁπεροχή). Wenn wir Gott hienieden nicht "in eigener Form" (in specie propria), sondern "in fremder Form" (in specie aliena), d. h. nach der Ühnlichseit des Geschöpslichen erkennen, so bedingt diese Erkenntnisweise wie eine Unvollkommenheit, so namentlich auch eine Unangemessenheit des Gottesbegriffes, welche zu beständigen Korrekturen drängt, sollen unsere Urteile über Gott nicht falsch ausfallen. Nun ist aber keine der oben genannten drei Erkenninisstufen von der Pflicht unausgesehter Berbesserungen entbunden. Denn die Affirmation irgendeiner Bollkommenheit (z. B. Weisheit) zwingt das Denken sofort, von der göttlichen Beisheit jede treatürliche Unvollkommenheit verneinend auszuschließen (3. B. nicht menschliche Weisheit) und die also burch Regation geläuterte Bollkommenheit superlativ ins Unendliche gu überseten (3. B. übermenichliche, absolute Beisheit). Der dreifache Prozeft ber Bejahung, Berneinung und Steigerung ist folglich nichts anderes als die naturnotwendige Folge des abstraktiven und analogischen Gottesbegriffes. Insofern die Hl. Schrift ebenfalls der Gottheit nicht nur negative, sondern auch positive Pradikate beilegt, gilt die Lehre von der affirmativen Gotteserkenntnis den Theologen als doctrina fidei proxima.

2. Unzertrennlichkeit der drei Erkenntniswege. — Bergleichen wir die drei Erkenntnisstufen mit Krücken des menschlichen Denkens, so ergibt sich, daß man auf keiner derselben allein gehen kann, ohne die beiden anderen als Hilfskrücken mitzubenutzen.

a) Denn die durch die via af firmationis gewonnenen positiven Pradifate Gottes drücken entweder eine "reine Bollkommenheit" (perfectio simplex)

aus ober eine "gemischte" (perfectio mixta). Der Unterschied beiber liegt darin, daß erstere begrifflich keinerlei Unvollkommenheit einschließt (3. B. Heiligkeit, Gute), letzere aber zugleich einen Mangel mit zum Ausbruck bringt (3. B. hyllogistisches Erkennen). Scheeben nennt treffend die "Schatten-bilder", jene die "Lichtbilder" der göttlichen Wesenheit. Nun kann offenbar keine gemischte Vollkommenheit auf Gott übertragen werden, ohne vorher auf dem Wege der Regation einem logischen Läuterungs- und Reinigungs-versahren untervoorsen worden zu sein. Aber nicht einmal eine reine Vollkommenheit ist ohne weiteres auf Gott übertragbar, es sei benn mit der ausdrücklichen Hinzufügung, daß die betreffende Eigenschaft nicht nach geschöpflicher Art in Gott sich sinde (Regation), sondern in einem unendlich höheren, eminenten Sinne (Steigerung).

b) Bezüglich der via negationis ist zu bemerken, daß sie mehr als eine rein negative Gotteserkenntnis zu vermitteln vermag; benn indem fie im Grunde genommen nur einen treaturlichen Mangel, eine Schrante und Grenze hinwegräumt, mächft fie fich von felbst aus zur Regation einer Regation und wird damit zur Position oder Afstrmation (cf. S. Maxim., In Dionys. de divin. nomin. c. 4: Sunt efficaces positiones). So bedeutet z. B. die Unendlichteit Gottes, weil Leugnung jeder Schranke, die Sehung der ganzen Fülle alles Seins in Gott. Hiermit ist aber nicht nur eine Affirmation, sondern zugleich auch eine Steigerung gegeben. Es ist darum kein Grund ersichtlich, warum der calvinische Keologe Johannes Klerikus († 1736) den negativen Erkentnisweg als unfruchtbar und nichtssagend verwarf.

c) Die via superlationis bedingt felbstverftändlich ohne weiteres auch Affirmationen; ber Superlativ ist ja nur ein gesteigerter Positiv. Insoweit aber auch die Steigerung, soll sie wahr bleiben, von dem Ausschluß jedweder geschöpflichen Beschränkung nicht absehen kann, da selbst die reinsten Bollkommenheiten in Gott ganz anders beschäffen sind wie in den Geschöpfen, erscheint sofort auch eine Regation in sie hineingetragen als ihr Korrektiv und Komplement. Der sprachliche Ausdruck kennt brei Superlativsormen: den Gebrauch der Abstrafta, wie z. B. "Gott ist die Güte" (ipsa bonitas, αὐταγαθότης); die Hinzusügung der Abverdien "all' oder "allein', wie z. B. "Gott ist allgütig, allmächtig" oder "Gott allein ist gütig" (vgl. im Gloria: Tu solus Altissimus); endlich die Borsetzung der Steigerungssilbe "über", wie 3. B. "Gott ift übergut" (superbonus, ὑπεράγαθος).

Sinnig hat der Scotist Fraffen (Scotus academicus, De Deo disp. I art. 2 qu. 1) die drei Erkenntniswege mit dem Berfahren dreier Künste verglichen: der Malerei, Stulptur und Poesse. Der Maler stellt das Gemälbe (Porträt) afsirmativ durch Farben dar, der Bildhauer versertigt seine Statue negativ durch Abhauen und Meißeln, der Dichter endlich hebt sein Sujet superlativ durch Tropen, Figuren und Hhperbeln hervor.

3. Offenbarungsmäßiger Charafter der drei Ertennt= niswege. — Weil die drei Wege gur Erlenninis Gottes flar in Schrift- und Erblehre enthalten sind, so muß ihre Existeng und objettive Berechtigung vom theologischen Standpunkt aus als fichere

Lehre angesehen werden.

a) Einem flaren Bibelbeweis begegnen wir in Sir. 43, beffen farbenreiche Schilderung der göttlichen Werke ausklingt in den Sat (B. 29-32): Ipse (scil. Deus) est in omnibus (τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός b. h. er enthält alle geschöpflichen Bollfommenheiten - via affirmationis s. causalitatis). Gloriantes ad quid valedimus? Ipse enim omnipotens super omnia opera sua (anders im griechischen Teyt der LXX: αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ b. h. er ist nichts von alledem, was er gemacht hat — via negationis)... Glorisicantes Dominum, quantumcunque potueritis, supervaledit enim adhuc (ὑπερέξει γὰρ καὶ ἔτι b. h. er ist hoch über alles hinaus — via miparting). eminentiae). — Der hl. Thomas findet die drei Erkenntnisstufen auch in Röm. 1, 20 (In ep. ad Rom. c. 1 lect. 5): "Invisibilia Dei" cognoscuntur per viam negationis, "sempiterna virtus" per viam causalitatis, "divinitas" per viam excellentiae.

b) Die berühmteste und bekannteste Formel aus patriftischer Zeit ftammt von Pseudo-Dionhsius (Myst. theol. cap. 2.): Θεός . . . πάντων Θέσις και πάντων ἀφαίρεσις ή ύπερ πάσαν Θέσιν και ἀφαίρεσιν αιτία. Auch den Weg der Steigerung hat er, sast ganz im neudlatonischen Fahrwasser schwimmend, wohl am meisten kultiviert. Bgl. Dionys. Areop de div. nom. 13: Nihil eorum, quae sunt . . . explicat arcanum illud omnem rationem et intellectum superans superdeitatis superessentialiter supra omnia superexistentis tenetum superan superants superbass appeters entanter sont den superbassents (της δπέρ πάντα δπερουσίας δπερούσης δπερθεότητος). Richt minder ift hm der Weg der Berneinung — freilich nicht in der einseitigen Auffassung der Neudlaioniker — geläufig. Bgl. Myst. theol. cap 3: "Gott ift nicht Substanz, nicht Leben, nicht Licht, nicht Sinn, nicht Geift, nicht Weißheit, nicht Güte, nicht Sottheit, sondern etwaß, was diel sider und edler ist als alles dies." Die Anschauung der griechischen Patristit zusammensassen lehrt Johannes von Damastus (De side orth. I, 4 bei M. gr. 94, 800): "Passenber ist es, von Gott etwas so auszusagen, daß alles von ihm verneint wird; denn er ist nichts von dem, was da ist. Nicht als ob er selbst nichts wäre, sondern insofern er über allem steht, was existiert, ja sogar über dem Sein selbst." Viele andere Belege s. dei Thomassin (De Deo IV, 7—12).

Wenn es wahr ift, daß in jeder negativen Erfenntnis Gottes wesentlich auch Affirmationen und Steigerungen steden (f. Abs. 2), so verliert die patriftifche Betonung des negativen Ertenninismeges viel von ihrer Scharfe. Weit entsernt, damit die gnostische "Unersennbarkeit" (θεδς βυθός άγνωστος) oder die neuplatonische "rein negative Erkennbarkeit" Gottes befürworten zu wollen, suchen die Bäter vielmehr teils die Aberwesenheit Gottes (ὑπερουσία), teils unsere (relative) Unwissenheit in göttlichen Dingen ins hellste Licht zu stellen; denn wie Pseudo-Athanasius richtig bemerkt: Θεός γάρ καταλαμβανόμενος οὐκ ἐστὶ θεός. Hieraus erklärt sich auch der Grundsatz καταλαμβανόμενος ουκ έστι θεός. Hieraus erklärt sich auch ber Grundsaber Mystifer schon seit dem Pseudo-Areopagiten: "Die höchste Missenschaft von Gott ist das Richtwissen Gottes." Bgl. Pseudo-Dionys., Myst. theol. cap. I § 3: τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκειν. Diesem Gedanken hat der Kardinal Ritolaus don Cues ein eigeneß Buch gewidden, worin er schießt (De docta ignorantia I, 26): In redus divinis scire est scire, nos ignorare. Benn die mittelalterlichen Mystifer oft sprechen von einer "mystischen Racht", in der Gotteß Berdorgenheit uns sich am klarsten offenbare, so dartieren sie im Grunde das Bort des Bölkerapostels (1 Tim. 6, 16): Deus . . lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nee videre potest nec videre potest.

Dritter Artifel.

Theologische Folgefäte.

1. Die Unaussprechlichfeit Gottes. - a) Ift die Sprache ber bloße Ausdruck der Begriffe, so ergibt sich aus der bewiesenen Unbegreissichkeit (incomprehensibilitas) ohne weiteres die Unaussprechlichkeit Gottes (ineffabilitas Dei). Bgl. Later. IV. cap. "Firmiter": Deus . . . ineffabilis. Schön bemerkt Augustinus (In Ps. 85, n. 12): Quid quaeris, ut ascendat in linguam, quod in een heminig von secondit? in cor hominis non ascendit? Wie nur Gott sich allein begreift, so fann auch nur er sich adäquat in einem Namen aussprechen. In diesem Sinne nennen die Bäter Gott den "Unnennbaren" oder "Namenlosen" (ἀνώνυμος).

b) Gleichwohl vermag der Mensch Gott in einer Vielheit von Eigenschaftsbegriffen zu denken und demgemäß in einer Vielheit von Namen auszusprechen. Daher der patristische Ausdrud: der "BieInamige" (πολυώνυμος), ja der "Allnamige" (πανώνυμος). In seinem erhabenen "Hymnus an Gott" singt Gregor von Nazianz: Σδ πάντων τέλος έσσι καὶ είς καὶ πάντα καὶ οὐδέν· οὐχ ἐν ἐών, οὐ πάντα. Πανώνυμε, τί σε καλέσσω, τὸν μόνον ἀκλήσστον. Ühnlich drückt Augustinus sich aus (In Ioa. tract. 13 n. 5): Omnia possunt de Deo dici et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen? Non invenis. Quaeris quoquo modo dicere? Omnia invenis. Bgl. S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 13 art. 1.

c) Insofern endlich die Vergleichung des begrifflichen Inhaltes aller Gottesnamen einen Überschuß zugunsten der unendlichen und überbegrifflichen Seinsfülle Gottes herausstellt, heißt Gott bei den Vätern auch der "Übernamige" (ὑπερώνυμος). Wie leicht erssichtlich, entspricht die dreifache Benennung genau den drei Erkenntniss

wegen (f. Art. 2).

2. Die Zusammengesetztheit unseres Gottesbegriffes im Berhältnis zur Einfachheit Gottes. — Der geistige Ertrag der drei Erkenntniswege hat im Denten eine große Vielheit und Mannigsaltigkeit von Eigenschaftsbegriffen zur Folge; das unausbleibliche Resultat ist die Zusammengesetztheit unseres Gottesbegriffes. Ein typisches Beispiel dieser Begriffszusammensetzung dietet das Batikanum (Constit. de fide cap. 1 bei Denz. n. 1782): Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum etc. Nun entsteht die Frage: Wie läßt sich ein zusammengesetzter Gottesbegriff vereinbaren mit der absoluten Einsachheit des göttlichen Wesens?

Schon die Eunomianer erhoben gegen die Katholiken den Einwand, daß die Lehre von der abstraktiven und analogischen Gotteserkenntnis notwendig zu einer (unmöglichen) Zusammenstückung des göttlichen Wesens aus Teilen sühre, während doch die Evidenz der Sache zur Annahme zwinge, daß daß höchst einsache Wesen nur durch einen ebenso einsachen Begriff zu denken, die verschiedenen Kamen Gottes solglich als Shnonyme anzusehen sein. — Die Kirchenväter, insonderheit Bastilus und Gregor von Kyssa, lösten den spissindigen Einwurf durch die Erklärung, daß unserer höchst mangelhaften Gotteserkenntnis eine unendliche Volkommenheit des göttlichen Wesens gegenüberstehe, das durch keinen endlichen Begriff auszuschöpfen sei. Während die abstraktiv-analogische Erkenntnisweise unsern Verstand nötigt, Gott nur in Teilbegriffen zu denken, hindert ihn die Unendlichkeit der göttlichen Seinsstülle, diese denkend zu erschöpfen. Die schulgerechte Lösung der Schwierigkeit s. im 2. Hauptstück. Byl. Thom., De pot. qu. 7 art. 7.

3. Wahrheit unseres Gottesbegriffes trop seiner Unsvolltommenheit. — Unsere Hilflosigkeit bei Bildung des Gottessbegriffs könnte den Berdacht nahelegen, derselbe sei unrichtig, unwahr. Eine solche Folgerung zog Eunomius ausdrücklich, indem er darauf

hinwies, daß der Mensch hienieden schon darum eine adäquate Gottbegreifung sich zuschreiben muffe, damit er nicht in faliche Borftellungen über Gott verfalle; benn eine Erfenntnis, die das Ding anders

auffasse, als es in sich ist, sei teine wahre Erkenntnis.

a) Demgegenüber ist zunächst zu betonen, daß die Wahrheit und Richtigkeit des aus Vernunft und Offenbarung geschöpften Gottesbegriffs ein Richtigkeit bes aus Bernunft und Offenbarung geschöhrten Gottesbegriffs ein Glaubenssat ist, der mit dem Dogma der natürlichen Erkennbarkeit Gottes (f. Rad. I) zusammenfällt. Unter den Prädikaten, welche die Bernunft aus der Raturbetrachtung erhebt, erwähnt der hl. Paulus (Röm. 1, 20) ausdvüllich zwei: ἡ ἀκδιος αὐτοῦ δὐναμις (= Schöhrungsmacht) und θειότης (= göttliche, den allen Kreaturen derschiedene Wesenheit), während das Buch der Weisheit (13, 5) noch das Attribut der göttlichen "Schönheit" hinzusügt. Auherdem nennt die Bibel Gott den "Seienden", Ewigen, Mächtigen, Allweisen, Unermehlichen usw, lauter Prädikate, welche das geschriedene Wort Gottes zur Lüge stembeln würden, denn dieselben unrichtig, unwahr wären. d) Der eunomianischen Behauptung, daß ohne die Annahme komprehensiver Gotteserkenntnis nur die Wahl zwischen einem falschen oder gar keinem Gottesbeariff übriableibe, stellten die Kirchendäter die Anklage groder

teinem Gottesbegriff übrigbleibe, ftellten die Kirchenväter die Antlage grober Begriffsverwechslungen entgegen; denn die Begriffe "unvollfommen" und "unrichtig" fallen ebensowenig zusammen wie ihre Gegensätze "vollfommen" und "richtig". Es gebe nämlich eine wahre und dennoch unvollfommene Gotteserkenntnis. Twoz seiner unvermeidlichen Mangelhaftigkeit bleibe unser Sottesbegriff icon beshalb mahr, weil wir ausdrücklich urteilten, daß die von Gott ausgesagten Bollfommenheiten in ihm ganz anders existieren wie in ben Geschöpfen und Begriffen. Bas immer an unangemeffenen wie in den Seladoffen und Segitifen. Bas inntet un inaugenehenen Elementen in unserem Gottesbegriff existiere, das werde durch ein ausdrückliches Urteil gründlich herauskorrigiert. Dagegen seien die Eunomianer eines salschen Gottesbegriffs zu bezichtigen, wenn sie sich anmaßten, Gott an sich zu erkennen und völlig zu begreisen, während sie ihn doch in Wirklichkeit nur nach der Ahnlichkeit geschöpflicher Dinge erkennten.

§ 2.

Die Beichaffenheit unferer GotteBerkenntnis im Jenfeits.

Bgl. Lessius S. I., De summo bono et aeterna beatitudine hominis, Antwerpiae 1616; Kleutgen, De ipso Deo p. 222 sqq., Ratisbonae 1881; Baut, Der Himmel, spetulativ dargestellt. Mainz 1881; *Franzelin, De Deo uno, thes. 14—19; Schnütgen, Die visio deatisica, Würzdurg 1867; *G. B. Tepe S. I., Institutt. theol. Vol. II, p. 103 sqq., Parisiis 1895; Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 3. Aust., Freiburg 1912.—*S. Thom., S. th. 1 p. qu. 12 und seine Kommentatoren. Weitere Literaturg. Eschatologie.

Wenn die irdische Gottesertenntnis dereinst übergeben wird in die himmlische, tritt ein vollständiger Bechsel in der Erfenntnisweise ein, der gur irdifchen einen grellen Kontraft bildet und deren Mangelhaftigfeit nur um fo icharfer abhebt. Bahrend die Mittelbarteit ber abstrattiven Ertenninis von der Unmittelbarteit der intuitiven Gottanschauung abgeloft wird, geht gleichzeitig die bloß analogische Ertenntnis in die univote oder eigentliche über, da wir die Gottheit so schauen werden, wie sie in sich ist.

Drei Rernfragen harren ber Erledigung: 1. die Realität und Übernatürlichkeit der Gottschauung; 2. die Notwendigkeit eines eigenen Glorienlichtes im Berftande ber Schauenden; 3. bas Ber-

haltnis ber Gottschauung gur Unbegreiflichfeit Gottes.

Erfter Artifel.

Die Realität und übernatürlichfeit ber Gottichauung.

1. Borbegriffe. — Dem Ausdrud "Gottschauung" (visio Dei intuitiva) liegt die Bergleichbarkeit des Berstandes mit einen geistigen "Auge" zugrunde. Das Schauen mit dem förperlichen Auge schließt aber zwei Momente in sich ein: daß man den sinnlichem Gegenstand unmittelbar (ohne Berhüllung) sehe und daß man ihn deutlich und flar sehe. In analoger Beise bedeutet auch die Gottschauung gunachst eine unmittelbare Gotteserkenninis, b. h. ohne Dazwischenkunft der Schöpfung als Erkenntnismediums, sodann auch eine klare, deutliche, eigentliche Erkenntnis. Durch beide Merkmale unterscheibet sich die himmlische Gotteserkenntnis nicht bloß graduell, sondern wesentlich von der irdischen. Der intuitiven Anschauung entspricht auf seiten des Objettes die höchste "Sichtbarkeit" Gottes (visibilitas Dei), welche von manchen Dogmatitern als ein eigenes Attribut Gottes behandelt wird.

Nimmt man das Wort "Schauung" in einem etwas weiteren Sinne für Erkenntnis überhaupt, so läßt sich in abstracto wie eine viersache "Sichtbarkeit", so auch eine viersache "Schauung Gottes" unterscheiben: a) die körperliche Anschauung (visio oculis corporeis), welche als metaphyssisch unwöglich auch im Himmel nicht zu erwarten ist; b) die geistige, aber durch bis Archiven aber der der Archiven Clauben parmittelte Schauper (visio bie Schöpfung ober ben blogen Glauben bermittelte Schauung (visio abstractiva), welche die für alle Vernunftgeschöpfe, Engel und Menschen, allein natürliche Weise der Gotteserkenntnis dildet; c) die geistige Schauung Gottes unmittelbar in seiner Substanz, oder Gottschauung im engsten Sinne (visio latuitiva s. deatissca), in welcher die übernatürliche Seligkeit der Engel und Menschen besteht; d) die adäquat begreifende Gottschauung (visio-comprehensiva s. exhaustiva), welche selbst den Seligen im Himmel versagt

und nur Gott allein vorbehalten bleibt (f. u. Art. 3). Als Gegenstück zur vierfachen Sichtbarkeit läßt sich eine dreifache "Unlichtbarkeit" Gottes (invisibilitas Dei) aufstellen. Denn für das körher-liche Auge, ob im natürlichen oder verklärten Juffande, ift Gott absolut unsichtbar. Weil ferner nur die abstraktiv-analogische Gotteserkenntnis dem geschäffenen Geiste und seiner natürlichen Erkenntniskraft angemessen und erreichdar ist, so bleibt dem geschödsschieden Verstande Gottes Wesen und Sub-stanz in sich selbst auf natürlichem Wege absolut unsächtdar. Insosere endlich die göttliche Substanz auf übernatürlichem Wege (durch bas Glorienlicht) von den Bernunftgeschöpfen zwar geschaut, aber niemals abäquat begriffen werden kann, bleibt Gott unter dieser Rücksicht selbst den seligen Engeln und Menschen im himmel unsichtbard. h. unbegreiflich; denn Sott allein "fieht" fich voll und ganz bis zur Erschöpfung seiner Wesenheit und Erkennbarkeit.

2. Dogmatische Lehrsätze. — Der in den Borbegriffen ans Licht getretene Lehrstoff läßt sich auf drei Probleme gurudführen, die in ebenso vielen Thesen gelöst werden sollen: die absolute Unmöglichkeit einer forperlichen Gottschauung; die natürliche Unmöglichkeit einer intuitiven Gottschauung; die übernatürliche Wirklichkeit und folglich Möglichkeit einer solchen intuitiven Gottschauung im Simmel.

Erster Sat. Gott ift für das torperliche Auge, felbft im verklärten Buftand, ichlechterdings unsichtbar. Teils de fide,

teils conclusio theologica.

Beweis. Eine körperliche Gottschauung wäre nur unter der zweisachen Bedingung möglich, entweder daß Gott selbst einen Leib besähe, oder daß das leibliche Auge des Menschen auf übernatürsliche Weise zur körperlichen Anschauung einer rein geistigen Substanz befähigt werden könnte. Beide Annahmen sind auszuschließen.

a) Gott als reiner Geist hat keinen Leib, ist folglich für das

a) Gott als reiner Geist hat keinen Leib, ist folglich für das Auge unsichtbar. Diese Art Unsichtbarkeit, als Unkörperlichkeit gesaßt, ist ein Glaubenssaß, der klar in der H. Schrift ausgesprochen ist, teils dort, wo die reine Geistigkeit Gottes gelehrt wird (vgl. Ioh. 4, 20 ff.), teils dort, wo die Unsichtbarkeit Gottes in Ausdrücken betont erscheint, welche jede Möglichkeit einer körperlichen Anschauung ausschließen. Bgl. Tim. 6, 16: Ο μόνος έχων άθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, δν είδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Bgl. Joh. 1, 18: Doum nemo vidit umquam. Wenn in diesen Geschassenen die geistige Unsichtbarkeit der göttlichen Substanz sür jeden geschassenen Intellekt zum Ausdruck kommt, wie der folgende Saß dartun soll, um wieviel mehr wollen sie hie körperliche Sichtbarkeit Gottes in Abrede stellen! In Bahrheit haben denn auch die Patristit und das unsehlbare Lehramt die also verstandene Unsichtbarkeit stets als Dogma angesehen und gegen die Audianer und Anthropomorphiten, welche Gott einen Körper und menschliche Glieder andichteten (vgl. Epiphan. Haeres. 70), eigens in Schuß genommen. Näheres s. 3. Hauptst. s. v. "Unkörperlichkeit Gottes".

h) Allein unter Festhaltung der puren Geistigkeit Gottes läßt sich die weitere Frage stellen, ob das leibliche Auge nicht etwa durch ein übernatürliches Sicht sui generis zur förperlichen Anschauung der geistigen Substang Sottes de fähigt werden könnte. So meinte Leo Allatius (De consensu eccles. orient. II, 17), daß die Mutter Gottes schon heute, die Seligen erst nach der Auserstehung des Fleisches die Gottheit selbst (nicht etwa dloß die menschliche Natur Christi) verklärten Auges anschauen. Als Augustinus ep. 22 ad Italicam) viele Jahrhunderte srüher diese selbse Vorstellung als insipientia et dementia brandmarke, erregte sein harter Tadel in katholischen Kreisen solchen Anstoß, daß er in seinem Werkchen De videndo Deo (ep. 147 ad Paulinam) sich zu dem Zugeständnis bequemte: es sei noch eine sorzsättigere Untersuchung der Frage nötig, od kraft der Umwandlung des sirdischen am Simmlischen Menschen "das dergeistigte Auge des Auserstehungsmenschen am Siden die göttliche (Geist-Substanz anzuschauen vermöge Er selbst freilich hielt für seine Person lieber an der Unmöglichseit einer solchen Verzeseistigten Sugener Augustins beriesen sich namentlich auf Job 19, 26: In carne mea videdo Deum meum.

Sleichvohl ist die Unmöglichseit einer übernatürlichen Erhebung des

Sleichwohl ift die Unmöglichkeit einer übernatürlichen Erhebung des verklärten Auges zur unmittelbaren Gottanschauung zwar tein Glaubensfatz, wohl aber eine von allen Theologen feftgehaltene theologische Konkluf ion. Die Berufung der Gegner auf gewisse Schrifterte hat schon Augustinusschlagend zurückgewiesen. Zur Stelle aus Job vemerkt er (De Civ. Dei XXII, 29): Non dixit Job: per carnem meam, quod quidem si dixisset, posset Deus Christus intelligi, qui per carnem in carne videditur. Nunc vero potest et sie accipi: in carne mea videdo Deum, ac si dixisset: In carne mea ero, cum videdo Deum. Die "Geistigseit" des Auserstehungsleides, von der Paulusredet (1 Kor. 15, 44: σωμα πνευματικόν), desteht keineswegs in der übertragung geistiger Kräfte und Eigenschaften auf den Leid — was einer (unmöglichen) Berwandlung des Stoffes in Geist gleichkäme —, sondern in einer

folden Berklärung der Leiblichkeit, daß das Fleisch fortan die Seelentätigkeit fördert und unterstützt, anstatt sie zu erschweren und mit Bleigewicht immersfort in Sinnliche hinadzuziehen. So wieder Augustinus (De Civ. Dei XXII, 29): Erit spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus suit spiritus ipse carnalis, sed tamen caro, non caro. Bgl. Petavius, De Deo VII, 2. Ubrigens gibt in dieser ganzen Frage schon die Millschwig allein den Ausschlag, welche, in der Frage lichen Ausschlag. die Philosophie allein den Ausschlag, welche in der körperlichen Anschauung des Gottesgeiftes mit Recht einen inneren Biberfpruch erblickt; mußte folglich ist es theologisch gewiß, daß auch das verklärte Auge nur Körperliches schauen kann — also nicht Gott, weil dieser ein reiner Geist ist.

Zweiter Sag. Die unmittelbare Gottschauung ist jedem geschaffenen Geist (Engel, Menich) auf natürlichem Wege unmöglich. Bezüglich ber existierenden Geistwesen de fide.

Beweis. Während das Konzil von Bienne 1311 (f. Art. 2) die Übernatürlichkeit der visio beatifica hinsichtlich der existierenden Bernunftgeschöpfe ausdrüdlich als Glaubensatz festgestellt bat, besiten wir hingegen feine Glaubensgewißheit über die Frage, ob nicht vielleicht einem möglichen Geiste - etwa einem bochften

erschaffenen Engel - die Gottschauung natürlich sein könnte.

erschaffenen Engel — die Gottschauung natürlich sein könnte.
In der Tat glaubten vereinzelte Scholastiker (Durandus, Becanus, Ripalda) die Ansicht vertreten zu können, daß vom Schöher in einer anderen Weltordnung ein Seist ins Leben gerusen werden könnte, der kraft seiner Naturanlage einen Anspruch, ein sörmliches Recht auf die visio deatissica (De ente supernaturali T. I. disp. 23; T. II. disp. ult. sect. 40) eine substantia intrinsece supernaturalis. Weil aber Schrift und Tradition die natürliche Unsichtsbarkeit Gottes auf dessen innerstes Wesen zurücksühren, so muß die Hydothese von der Möglichseit einer "übernatürlichen Substanta" sicher als sals widerspruchsvoll bezeichnet werden. Näheres s. bei *Palmieri S. I., De Deo creante et elevante, thes. 39, Romae 1878. Unsere These ist daher auf alle möglichen Geistwesen auszudehnen und unter dieser Rücksicht eine siedere Mahrheit. Der Offenbarungsbeweis läßt sich ganz allgemein sür jeden geschaffenen oder erschafsbaren Intellekt sühren. jeden geschaffenen oder erschaffbaren Intellekt führen.
a) Was zunächst den biblischen Beweis betrifft, so wird

a) die natürliche Unzugänglichkeit des göttlichen Wesens ausdrudlich gelehrt in 1 Tim. 6, 15. 16: Beatus et solus potens rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. Bie aus der Anführung der (mit förperlichem Auge unanschaubaren) Attribute der "Seligkeit", "Allmacht", "Herrschergewalt" und "Unsterblichkeit" hervorgeht, hat der Apostel nicht so sehr die leibliche als die geistige Unsichtbarteit Gottes im Auge; das "Nichtsehen", das "Richtsehenkönnen", die "Berhüllung in unzuganglichem Lichte" bezieht sich folglich vor allem auf den Berstand. Wenn nun aber Gott allein in solchem Licht "wohnt", da diefes ja für andere "unguganglich" ift, fo folgt, daß alle aukerhalb des Lichtes Stehenben — existierende wie mögliche Bernunstwesen — die Gottheit weder "sehen" noch "sehen können". Hieran ändert auch der Umstand nichts, daß die göttliche Unsichtbarkeit direkt bloß auf den "Menschen" (nullus hominum) bezogen wird; denn das entscheidende Prinzip — die "Unzugänglichkeit" — ist von solcher Allgemeinheit, daß nicht nur die Engel, sondern überhaupt alle (auch nicht existierenden) Geistswesen darunter fallen. Daß aber Paulus keine metaphysische Unmöglichkeit in der Aufnahme endlicher Vernunstwesen in das göttsliche "Licht" aus Gnade erblicht habe, ergibt sich klar aus seiner Lehre von der Wirklichkeit einer übernatürlichen Gotschauung im Himmel (vgl. 1 Kor. 13, 8—12).

B) Eine lange Reihe von Schriftstellen bezeichnet bie Schauung des gottlichen Innenwesens als einen ausschlieglichen Borgug der Gottheit bzw. der trinitarischen Personen, so daß bie Gott allein (von Natur aus) zukommende Intuition seiner selbst den Bernunftgeschöpfen höchstens auf bem (übernatürlichen) Gnabenwege verliehen werden kann. Bgl. Matth. 11, 27: Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit (ἐπιγινώσκει) nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (ἀποκαλύψαι). Ühnlich Joh. 6, 46: Non quia Patrem vidit quisquam (ἐώρακέ τις) nisi is, qui est a Deo (scil. Filius): hic vidit Patrem. In noch icharferer Fassung Joh. 1, 18: Deum nemo vidit umquam (ούδεὶς εώρακε πώποτε), unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit (ἐξηγήσατο). Außer dem Bater und Sohne ichaut nur noch der Sl. Geist das göttliche Innenwesen. Bgl. 1 Ror. 2, 11: Quae Dei sunt, nemo cognovit (ἔγνωκεν) nisi Spiritus Dei. Hieraus folgt, daß jedem geschaffenen Berstand, soweit er der eigenen Kraftanstrengung überlassen wird, das göttliche Innenwesen unnachsichtlich verschlossen bleibt. Ift schon die Offenbarung der Trinität an die Gläubigen eine übernatürliche Gnade, dann noch viel mehr die intuitive Schauung diefer Trinität von Angesicht ju Angesicht: folglich ist die gottliche Gubstang nach ber Schriftlehre auf natürlichem Wege ganglich unsichtbar.

b) Für die Patristik bildeten die vorgelegten Schrifttexte, an die sie sich anlehnte, eine sichere Richtschnur ihres Lehrvortrages.

α) Jene Kirchenväter insbesondere, welche sich mit der bloßen Beurkundung des Dogmas nicht begnügten, suchten die (natürliche) Unanschaubarkeit Gottes auf das metabhhsische Brinzid zu gründen: "Der Unerschaffene kann für keine geschaffene Katur sichtbar werden." Bgl. Chrysost., Hom. 5 de incompreh.: Οὐσία γάρ οὐσίαν ὑπερέχουσαν οὐκ ἀν δυναθείη καλῶς εἰδέναι. Daß sie hierbei jedoch lediglich die natürliche Erkenntnis im Auge hatten, geht klärlich daraus hervor, daß sie den Seligen im himmel die übernatürliche Gottesanschauung anstandsloß beilegten. Freilich betont Gregor don Razianz, daß eine solche Wesens-Intuition nur möglich sei "krast einer besonderen Gotterfüllung, einer gänzlichen Durchleuchtung mit göttlichem Licht (Or. 34: διὰ τὸ πλησίον είναι Θεοῦ καὶ δλφ τῷ φωτὶ καταλάμπεσθαι), was Chrhsostomus fürzer als "Herabsteigung Gottes" (συγκατάβασις) sennzeichnet.

β) Besondere Hervorhebung verdient in diesem Zusammenhange die überaus durchsichtige Lehre des hl. Frenäus. Unter Borausserung der natürlichen Erkenndarkeit Gottes aus den Schödpfungswerken unterscheidet er schädpfungswerken unterscheidet er finnig drei Eusendürklichen Gotteserkenntnis: die "symbolische Schauung bei den Theophanien, die er "prophetische" nennt; die "adoptive" in der Menschwerdung des Logos; endlich die "paternale" Schauung im Himmel, die allein den Ramen intuitiver Vision verdient. Die Hautelle lautet (Adv. haer. IV, 20, 5 bei M. gr. 7, 1035): Homo etenim a se (= per naturalia sua) non videt Deum, ille autem volens videtur (ab) hominibus, quidus vult et quando vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus deus; visus quidem tunc (i. e. in V. T.) per spiritum prophetiae, visus autem et per Filium adoptive, videditur autem et in regno coelorum paternaliter. Scharf hebt er den wesentlichen Unterschied zwischen der natürlichen Unanschaldarkeit und übernatürlichen Anschaldarkeit Gottes herdor (l. c.): Qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem . . . Et propter hoc incapabilis (δ ἀχωρητος) et invisibilis (ἀρατος) visibilem se et comprehensibilem et capabilem hominidus praestat (ὁρωμενον ἐαυτὸν καὶ καταλαμβανόμενον καὶ χωρούμενον). Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 12 a. 4.

Dritter Satz. Die Seligen im Himmel schauen Gott aus Gnade von Angesicht zu Angesicht, so wie er in sich ist, und sind durch diese Gottschauung ewig glückselig. De fide.

Beweis. Indem die Offenbarungslehre den Engeln und Menschen die beseiligende Anschauung Gottes als übernatürlichen Tugendlohn zuschreibt, hat sie die Möglichkeitsfrage in besahendem Sinne entschieden nach dem Axiom: Ab esse ad posse valet illatio. Da die Bernunft aus ihren Mitteln weder die innere Möglichkeit der Gottschauung zu beweisen, noch ihre Wirklichkeit trotz geschehener Offenbarung zu begreifen imstande ist, so gilt die beseligende Gottschauung sast allen Theologen als ein (absolutes) theologisches Gesheimnis. Die Tatsache selbst ist nach der dogmatischen Konstitution, Benedictus Deus' Benedikts XII. v. J. 1336 ein Glaubenssatz.

Es heißt darin (Denz. n. 530): Definimus, quod (animae sanctorum) post D. N. lesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadam divina essentia perfruuntur necnon quod ex tali visione et frutione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam. Diese Claubensenticheidung hebt sowohl die Wirklicheit als auch die Abernatürlichefeit der Cottschauung hervor. Denn während die Aatsache selbst teils (negativ) durch klussschieging jedweden Erfenntnismediums, teils (positiv) durch die Betonung der Unmittelbarteit des Schauens erhärtet wird, geht die Abernatürlichseit der (auch als "Beseligung" charafteriserten) Schauung daraus hervor, daß ihr Beginn ausdrücklich auf den Tod Christi zurückdatiert wird und ihr Gintritt als Ablösung der theologischen Tugenden des Claubens und der Hoffnung erscheint (l. c.: ac quod visio et fruitio actus sidei et spei in eis evacuant, prout sides et spes propriae theologicae sunt virtutes). Den möglichen Zweisel, od die Besensanschauung Cottes auch die Schauung der Trinität nach sich ziehe, hat das Florenzer Unionsdefret d. 3. 1439 hinwegegeräumt (Denz. n. 693): Diffinimus . . ., illorumque animas . . . in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est (xal xaθapā subserva adtor võis eva xal τρισυπόστατον Θεόν, καθως έστιν).

a) Um zunächst der Hl. Schrift das Wort zu geben, so wird ben Gerechten eine überschwengliche Seligkeit im Jenseits in Aussicht

gestellt, die bald "ewiges Leben", bald "Himmelreich", bald "Hochzeitsmahl des Lammes" u. dgl. genannt wird (s. Eschatologie) ein Bustand, wo teine Trane mehr fließt, tein Schmerg mehr webe tut, wo eitel Freude, Glud und Jubel herricht (vgl. Apok. 7, 16; 21, 4 usw.). Worin besteht aber diese himmlische Gludseitzteit? Auch

hierüber erteilt die Offenbarung flaren Aufschluß.

a) Denn in der ichon einmal angeführten paulinischen Stelle 1 Rot. 13, 9 ff. heißt es: Cum autem venerit quod perfectum est (τὸ τέλειον = visio beatifica), evacuabitur quod ex parte est (καταργηθήσεται τὸ ἐκ μέρους = cognitio abstractiva evanescet) . . . Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον = visio facialis); nunc cognosco ex parte (ἐκ μέρους), tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (τότε δε επιγνώσομαι, καθώς και ἐπεγνώσθην). Bie schon früher bemerkt, stellt der Apostel hier der "spiegelhaften", "rätselvollen", "ftudweisen" Gotteserkenninis im Diesseits eine wesentlich verschiedene im Jenseits gegenüber, welche sich durch zwei Merkmale auszeichnet: durch Un mittelbarkeit (ohne Spiegel und Ratfel) und durch volltommene Rlarheit (ohne Studwert).

In ersterer Beziehung ist die himmlische Gotteserkenntnis eine "Schauung von Angesicht zu Angesicht", bzw. von "Person zu Person", die der irdischen "Spiegelerkenntnis" (= cognitio abstractiva et analogica) als Gegensche gegenübersteht. In lehterer Beziehung wird "das Bolksommene" (τδ τέλειον) dem "Stückwert" (τδ èx μέρους) entgegengeseht und die vollkommene Klarheit des Wissens durch einen greisbaren Bergleich erläutert: "Wie Gott mich erkennt, so werde ich Gott erkennen" d. i. unmittelbar, intuitiv, klar—also ohne verhüllendes Medium und nicht mehr nach der Analogie des Gestschilbstehen.

β) Mit der paulinischen stimmt die johanneische Theologie überein. Bgl. 1 Joh. 3, 2: Carissimi, nunc filii Dei sumus et nondum apparuit, quid erimus. Seimus, quoniam cum apparuerit (ἐἀν φανερωθη) similes ei erimus, quoniam videbimus eum (d. i. Christus nach seiner Gottheit) sicuti est. Auch hier erscheint, wie bei Paulus, das Diesseits als Gegensatz zum Jenseits: während wir hienieden bis zum "Erscheinen dessen, was wir sein werden", nur in unvollkommener Weise "Kinder Gottes" sind, werden wir hingegen im himmel mit Gott gang "gleichförmig" (δμοιοι αὐτῷ) fraft ber "unmittelbaren Anschauung seines Besens" (όψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν).

Im Lichte ber paulinisch johanneischen Theologie läßt sich nunmehr auch der Ausschruch Christi über die "Herzensteinen" nach seinem rieferen Sinne würdigen (Matth. 5, 8): Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum vibebunt. Auch den Engeln schreibt der Heiland ausdrücklich die beseligende Anschauung Gottes des Baters und solglich der ganzen Trinität zu (Matth. 18, 10); Angeli eorum (sc. infantium) in coelis semper vident faciem Patris mei

(βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου) qui in coelis est.

b) Der patristische Beweis bietet nicht geringe Schwierig-Teiten, die aber mehr hermeneutischer als dogmatischer Art ju fein Scheinen.

Aber selbst wenn Basquez mit seiner Beschuldigung recht behielte, daß so angesehene Kirchenväter wie ein Chrhsostomus, Basilius, Gregor von Razianz, die beiden Chrille, Ambrosius u. a. den himmelsbewohnern die beseltigende Anschauung absprechen — eine Anklage, die gleich untersucht werden soll —, so könnte die allerdings befremdende Tatsache dennoch sür den Traditionsbeweis schon darum nicht den Ausschlag geben, weil jedenfalls die Angiorität der Bäter an dem serst später des siegenschild sogma unverbrüchlich seilich müssen wir in der Dogmengeschichte beim vierten Jahrbundert einen Wendehunkt suchen, weil damals die eunomianische Häresie die Kampsweise der zeitgenössischen Wäter nicht wenig beeinslußte.

- a) In der Tat lehrten die voreunomianischen Kirchenväter in aller Schlichtheit mit der Bibel, daß den Engeln und Heiligen im Himmel eine wirkliche Gottschauung "von Angesicht zu Angesicht" beschieden sein. Der aussührlichen, durch besondere Klarheit auszgezeichneten Darstellung des hl. Irenäus wurde schon oben gedacht. In gleichem Sinne äußern sich Clemens von Alexandrien, Origenes, Chprian u. a. Bgl. Petavius, De Deo VII, 7.
- β) Das Auftreten des Eunomius vermochte wohl die Taktik der Bäter, nicht aber ihre Lehre zu ändern. Überall, wo sie nicht polemisch auftreten, reden sie ganz die alte, den Christen geläufige Sprache.

Biel muß uns baran liegen, ben am stärksen angegrissenen Chrhsfokumus vom Berbachte materieller Häresse, ben Basquez (Comment. in S. th. 1 p. disp. 37 cap. 3) auf ihn geworken, zu reinigen. Bon der Berklärung Christi auf Tador handelnd, sagt er ganz orthodog (Ad Theod. laps. lib. I, n. 11 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 11 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 11 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 11 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 11 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 31 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I, n. 31 bei M. gr. 47, 292): "Benn Betrus schoor (Ad Theod. laps. lib. I in laps. l

ben heiligen anders erklärt, so verwirrt man nicht nur Sinn und Jusammenhang seiner Rede, sondern bringt ihn auch mit sich selbst in hellen Widerspruch. Bgl. Wirceburgenses, De Deo uno, n. 99 sqq. 7) Rach dem thpischen Beispiel des hl. Chrysostomus sind auch die

übrigen von Basquez angeklagten Kirchenväter zu beurteilen. Wenn zwar Bastlius behauptet: "Die Engel schauen die Gottheit nicht so, wie diese sich selbst", so hat er nur das Dogma der absoluten Unbegreislichkeit auch gegenüber den seligen Himmelsbewohnern sestgehalten, an der Wahrheit der besseligenden Anschauung selbst aber nicht gezweiselt. Bgl. Basil., Serm de imp. et potest.: "Die Schauung von Angesicht zu Angesicht sowie die vollkommene Erkenntnis der unbegreistichen Majestät Gottes Led μέν γάρ πρόσωπον πρός πρόσωπον και ή τελεία ἐπίγνωσις) wird für das Jenseits allen, die deffen würdig sind, als Lohn in Aussicht gestellt." Einen Borgänger und Gesinnungsgenossen hatte er an Chrill von Jerusalen, welcher zum Sätchen: "Die Engel sehen nicht so, wie Sott ist" (οδ καθώς έστιν ὁ Θεός) sofort hinzussetz (Catech. 6. n. 6 bei M. gr. 33, 545): "Die Engel sehen ihn also nach dem Maß ihrer Fähigkeit und die Erzengel, soweit sie es vermögen; die Throne und Mächte aber vollkommener als die ersteren, aber immer noch unter der Burde (ελαττον δε της άξίας); nur der eine Sl. Geift nebst dem

Sohne kann ihn so schauen, wie es sich geziemt (ως χρή)." δ) Auf die Rechtsertigung anderer Bäter kann um so eher verzichtet werden, als sie ausdrücklich das Gegenteil von dem lehren, was Basquez ihnen angesonnen hat. Wo sie trothem eine adweichende Ansicht vorzutragen scheinen, wie z. B. Gregor von Nyssa, da sind sie in gleicher Weise zu interpretieren wie Chrysostomus. Es liegt kein sichhaltiger Grund vorz, auch nur einen einzigen Kirchenvater preiszugeben, wie denn schon Augustinus (ep. 148. al. 111 bei M. lat. 33, 622) misverstänbliche Aussprüche des hl. Ambrosius und Sierrandung, in rechtelkubisem Sinna anklänt hat. brofius und Hieronhmus in rechtgläubigem Sinne erklärt hat. Aber die Lehre des hl. Augustinus selber vgl. De Civ. Dei XI, 29; XXII, 29; de Trinit. XIV, 16. Sinen wirklichen Mißklang in der sonstigen Harmonie scheint nur Theodoret hervorzurusen, wenn er von den Engeln sagt (Eranist. dial. I bei M. gr. 83, 49): "Sie schauen nicht die göttliche Wesenheit (την θείαν οδοίαν), welche schranken-los, unbegreisslich, unfaßdar ist und das All umfaßt, sondern nur einen Glanz (δόξαν τινα), welcher ihrer Natur angehaßt ist. " Wahrscheinlich dürsen wir hier die Quelle suchen, aus welcher die Palamiten im 14. Jahrhundert ihre häretische Behre schöpften, wonach die Attribute Gottes getrennt von seiner Besenheit anschaubar sein sollen in Gestalt eines "Lichtgewandes", das die Sottheit einhüllt. Bielleicht hat auch Gregor d. Gr. auf Theodoret angespielt, wenn er schreibt (Moral. XVIII, n. 90 sq.): Fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit; neque enim illi simplici essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Zum Ganzen s. *Franzelin, De Deo uno, thes. 19, Romae 1910.

3weiter Artifel.

Die Rotwendigkeit des Glorienlichtes jur Gottichauung.

1. Begriff bes lumen gloriae. - Die bas Schauen (visio) vom sehenden Auge, so wird das Licht (lumen) von der sichtbaren Ratur auf das geistige Ertenntnisgebiet übertragen. Bie das materielle Licht Bedingung und Ursache ist des leiblichen Sehens, so wird das geistige Licht zur Bedingung und Ursache des geistigen Sehens oder Erkennens. Nach Maßgabe der drei Stände, die man furz als Natur-, Gnaden- und Glorienstand bezeichnen fann, gibt es folglich, wie drei spezifisch verschiedene Erkenntnisweisen, so auch drei denselben proportionierte und angepaßte "Lichter", nämlich: das "Licht der Bernunft" (lumen rationis) vom Schöpfer, das "Licht der Gnade" (lumen gratiae, fidei) vom Heiliger, das "Licht der

Glorie" (lumen gloriae) vom Geligmacher uns gegeben.

Was ist nun aber unter dem Glorienlicht, das allein hier in Frage kommt, zu verstehen? Soll dasselbe nach der Analogie des Bernunste und Gnadene oder Glaubenslichtes den Charatter der Immanenz im menschlichen Berstande behalten, so kann es gewiß nicht die (objektiv leuchtende) Herrlichkeit Gottes (lumen quod videtur) bezeichnen wollen. Aber ebensowenig den vitalen Anschauungsakt der Seligen (actus videndi), da dieser ja (troß seiner Immanenz) gerade durch das hinzutretende lumen gloriae, als ein ergänzendes Krastprinzip, ebenso erst ermöglicht werden muß, wie der Erkenntnisakt durch das Bernunftlicht, der Glaubensakt durch das Glaubenslicht. Demgemäß verstehen die Theologen unter lumen gloriae jene übernatürliche Fähigkeit des Berstandes, welche Gott nach Analogie eines neuen Auges (Schauungsprinzips) in den Intellekt der Seligen einsenkt, um sie zur Anschauung Gottes tüchtig zu machen.

2. Das Dogma von der Notwendigkeit des Glorienslichtes. — Das Konzil von Vienne 1311 erhob durch den Mund Clemens' V. die Notwendigkeit (und somit Existenz) des Glorienslichtes zum Glaubenssatz, indem es die entgegengesetze Doktrin der Beginen und Begarden als Häreste verwarf, nämlich (Denz. n. 475): Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante

ad Deum videndum et eo beate fruendum.

a) Die Notwendigkeit des lumen gloriae ergibt sich eigentlich icon als Rorollar aus den (oben bewiesenen) zwei Gagen von ber natürlichen Unmöglichkeit und übernatürlichen Möglichkeit (weil Wirklichkeit) einer intuitiven Gottschauung. Wenn nämlich die in der gegenwärtigen Gnaden- und Seilsordnung den Bernunftgefcopfen, jugedachte Glüdseligfeit ein streng übernatürlicher Bustand ift, deffen Erreichung außerhalb bes Möglichkeitsbereiches rein natürlicher Rraftanstrengung liegt; wenn insbesondere die Naturfraft des geschaffenen Berstandes zur Ermöglichung der Intuition des gottlichen Wesens nicht ausreicht, weil dieses "in unzugänglichem Lichte wohnt": so bleibt offenbar nichts anderes übrig, als daß die Ertenntnistraft ber Bernunftwesen vermöge der in ihr verborgenen potentia obedientialis in die Sphare übernaturlichen Ronnens und Erfennens, erhoben, mit übernaturlicher Rraft gur Ermöglichung der Schauung Gottes ausgeruftet werde. Wer diese Konsequenz in Abrede stellt, muß fich eben ju bem haretischen Untecedens bekennen, ber geschaffene Intellett vermöge aus eigener Kraft gur Intuition Gottes fich emporguringen (vgl. Art. 1. Abs. 2).

b) Biel dringlicher läßt sich die Notwendigkeit des Glorienlichtes

aus seinem Berhältnis jum Sabitus des theologischen Glaubens ableiten. Bahrend nämlich der übernatürliche Sabitus der Liebe (habitus caritatis) im Jenseits ohne Ablösung fortbestehen bleibt (vgl. 1 Kor. 13, 8: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει), wird hingegen der Glaube ein Ende nehmen, weil er übergeht in Schauung (vgl. 1 Kor. 13, 10: ὅταν δὲ ἔλθη τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται). Wenn nun aber das ganze übernatürliche Glaubensleben hienieden gestügt und getragen wird von einem eigenen Habitus d. i. vom theologischen Glauben, so bedarf auch das jenseitige, den Glauben ablösende Leben der Glorie um so mehr einer habituellen Grundund Unterlage, als die Gottschauung die Glaubenserkenninis unendlich überragt, ja überhaupt den höchsten durch Gnade erreichbaren Gipfelpuntt freatürlicher Erfenntnis darstellt. Bgl. Apot. 22, 4 f.: Et videbunt faciem eius (ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) . . . et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos (ὁ Θεὸς φωτιεῖ ἐπ° αὐτούς).

3. Scholaftifche Rontroverfen über das Befen des Glorienlichtes. — Während über die Existenz und Notwendigkeit des lumen gloriae — im Sinne von "übernatürlichem Beistand" — unter Ratholiten tein Glaubenszweifel mehr statthaft ist, darf man in der Frage nach dem Befen und den Gigenschaften desselben verschiedener Meinung sein, vorausgesetzt daß dadurch das Dogma felbit weder aufgehoben noch in seinen Boraussehungen gefährdet wird.

a) Bon Haus aus berdienen drei icholaftische Theorien teils als irrig,

a) Zon Haus alls bevolenen der lahdichteite Leise tie tett, teils als ungenügend entschiedene Zurückweisung.

a) An erster Stelle muß die Weinung jener Theologen als unrichtig verworfen werden, welche zur übernatürlichen Instandsetzung des Intellektes eine bloße elevatio extrinseca entweder als genügend (vgl. Durand., In 4 dist. 49 qu. 20) oder wenigstens als möglich erachten (vgl. Suarez, De Deo II, 13; Tolet., In 1. p. qu. 12 art. 5 concl. 3). Das Wesen der obengenannten elevatio extrinseca foll darin bestehen, daß (negativ) feine innere Kräftigung elevatio extrinseca soll darin bestegen, das (negario) teine innere unstittigung ber Erkenntniskraft stattsindet, sondern (positiv) Gott un mittelbar auf den natürlichen Verstand behufs Setung des übernatürlichen Schauungsaktes einwirkt. Manche Theologen, wie die Kardinäle Kajetan und Franzelin, halten diese Auffassung für philosophisch widersprechend, insofern keine vitale Potenz ohne innere Umwandlung und Veränderung ihrer selbst es zu einem übernatürlichen Lebensakt bringen könne (vgl. dagegen G. B. Tepe S. I., Vol. II. p. 137 sqq. Parisiis 1895). Was immer man jedoch von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der elevatio extrinseca halten möge, so viel ist gewiß, daß dieselbe dem Geiste der clementinischen Glaubensentscheidung wenig entspricht, da der Ausdruck "lumen gloriae elevans animam ad Deum videndum" ebenso eine innere qualitative Umwandlung des Erkenntnisprinzips vedeutet wie der analoge Ausbruck: lumen fidei elevans animam ad credendum.

B) Dem Sinne des Dogmas wird eine zweite Theorie schon eher gerecht, welche zwar eine innere Kräftigung der Seele annimmt, dieselbe aber in eine ununterdrochene Kette aktualer Gnadenbeistände (gratiae actuales) setzt. Jedoch kann auch diese Meinung keinen Anspruch auf theologische Tiese erheben. Denn wenn der habitus sidei dereinst übergeht in Schauen, während der gleichartige habitus caritatis unverändert bleibt, so liegt nichts so nahe, als den verschwindenden Glaubenshabitus durch einen entsprechenden habitus visionis

zu ersetzen, der mit dem Glorienlicht identisch ift. Soll also letteres überhaupt mit der übernatürlichen Gnade verglichen werden, so wird man nicht an die wirkliche (gratia actualis), sondern an die heiligmachende Gnade (grababitualis) zu denfen haben, welche der Seele des Gerechtsertigten als per-

manente Qualität, als habitus infusus anhaftet.

y) Einer dritten Theorie huldigen Thomassin und andere Theologen, beren Lessius (De summo bono II, 2) Erwähnung tut. Hiernach soll die Schauung der Seligen in nichts Geringerem bestehen als in der göttlichen Schauung selbst oder in der realen Abertragung des göttlichen Schauungsattes auf den Berstand der Schauung. Thomassin specie intelligibilit quam Verdo ipso mentem insormante. Ja er trägt kein Bedenken (unter Berusung auf K. 35, 10: In lumine tuo videdimus lumen), den hl Geist direkt mit dem Glorienlichte zu identifizieren (l. c.): Ideoque lumen gloriae, quo videtur Deus, est Spiritus sanctus. Sine solche Berquickung der visio mit dem unerschaffenen Logos und des lumen gloriae mit der Person des Hl. Geistes verdient fast die Bezeichnung des Abenteuerlichen. Denn so sicher Gott seinen vitalen uibertragen vermag, edenso gewiß ist es, daß die seligen himmelsbewohner Gott durch ihren eigenen vitalen Sehakt schauen. Kann ich denn mit einem sremden Auge etwas sehen? Zwar darf und muß man auch den Hl. Geist zum Clorienlichte insofern in Beziehung sehen; als er per appropriationem die Erbebung und Stärtung des Intellektes de wirkt, nicht aber insofern er geradezu das subjektive Krastpurgib darstellt, aus dem der übernatürliche Sehakt vital hervorgeht. Die logische Ausdeutung dieses Gedantens sührt zum Pantheismus.

b) Nach Widerlegung der falschen Theologeme ergibt sich die wahre Theorie über das Wesen des Glorienlichtes von selbst. Nach der allgemeinen Anschauung besteht dasselbe in jener "übernatürlichen Kraft, welche als bleibender Habitus dem Berstande der Seligen innewohnt und diesen zur Anschauung des göttlichen Antliches befähigt". Wie diese Auffassung allein mit dem Wortlaute der clementinischen Glaubensentscheidung am besten harmoniert, so wird auch nur sie dem Dogma vom wissenschaftlichen Standpunkte aus in allem gerecht. Über einige tiesere Probleme bezüglich der species impressa und expressa vgl. Tepe, l. c. p. 145 sqq.; fürzer bei Chr. Pesch, Praelect. dogmat. II³, p. 41 sqq., Friburgi 1906.

Dritter Artitel.

Das Berhältnis der Gottanichauung gur Unbegreiflichteit Gottes.

1. Fragestand. — Die Unbegreislichkeit des göttlichen Wesens darf nicht als eine bloß relative gesaßt werden, als ob sie lediglich für den Natur- und Glaubensstand, nicht aber auch für den über-

natürlichen Glorienstand Geltung hatte.

Wie schon die H. Schrift (vgl. Job 11, 7; Pf. 144, 3) und die Erblehre die Unbegreislichkeit Gottes als eine absolute Eigenschaft ansehen, welche für jeden gelchaffenen und erschaftbaren Berktand selbst im Zustand der Berklärung und Erhebung durch das Glorienlicht eine unübersteigliche Schranke bildet, so reiht auch das 4. Laterankonzil (1215) das göttliche Prädikat incomprehensibilis unter die übrigen absoluten und inkommunikabelen Attribute ein (vgl. Denz. n. 428). Da nun aber nach den Glaubensentscheideidungen Benedikts XII. (1336) und des Florenzer Konzils (1439) die beseligende

Anschauung im himmel auf die unendliche Substanz Gottes, ja die Hl. Dreifaltigfeit felber in unverhüllter nachtheit (immediate, nude, clare et aperte) geht, so entsteht die schwierige Frage, inwiefern die göttliche Befenheit den seligen Beschauern wahrhaft unbegreislich bleiben könne. Mit anderen Worten: Wie lassen sich die beiden Dogmen von der absoluten Unbegreislichkeit Gottes einerseits und der beseligenden Wesensanschauung anderseits miteinander in Eintlang bringen?

2. Faliche Bermittelungsversuche. — Als verfehlt sind von vornherein alle diejenigen Bersuche abzuweisen, welche je das eine ober das andere Dogma bei der gegenseitigen Abwägung abschwächen und so in seiner vollen Tragweite zu kurz kommen lassen. Somit ist auf die Herstellung einer solchen Gleichgewichtslage hinzu-arbeiten, daß sowohl die absolute Unbegreislichkeit als auch die Wirklichkeit ber Gottschauung unverfürzt zu ihrem Rechte fommt. Die jett zu besprechenden Theorien icheinen diese nicht leichte Aufgabe schlecht gelöst zu haben.

a) Als eine Abschwächung bes Dogmas der Gottschauung stellt sich jener Berfuch bar, welcher mit Thomaffin und Toletus einige Attribute Gottes von der Schauung ausnimmt und das Wefen der Unbegreiflichkeit gerade in diefes Berborgenbleiben unangeschauter Bolltommenheiten Gottes fest. Unter anderem macht Toletus für diese Erslärung das Argument gestend (In 1 p. qu. 12 art. 7): Decem attributa distincte percipere, maioris est virtutis quam octo; ergo infinita percipere infinitae est virtutis. Divinae perfectiones sunt infinitae; ergo impossibile est omnes ab intellectu creato

Allein die Unterscheidung zwischen angeschauten und unangeschauten Attributen widerspricht der absoluten Einsachheit des göttlichen Wesens. Nur dann ließe sich die Berborgenheit einiger Eigenschaften im Gegensah zu anderen, welche dem schauenden Blicke offenlägen, aufrechterhalten, wenn das göttliche Wesen in eine unendliche Bielheit real verschiedener Bollkommenheiten auseinanberginge, so daß mit der Schauung der einen nicht ohne weiteres die Schauung auch der anderen gegeben ware. Nun ift aber das Wesen Gottes physisch und metaphhsisch unteilbar; wer folglich dieses höchst einsache Wesen schaut, der schaut entweder alle Vollkommenheiten oder teine. Eine Auslese zwischen angeschauten und unangeschauten Eigenschaften Sottes ift mithin ein Ding ber Unmöglichkeit. Auch braucht uns die Konsequenz nicht zu schrecken, welche Toletus fälschlicherweise aus der von uns behaupteten Anschauung aller göttlichen Bollkommenheiten zieht (l. c.): Sequeretur, quod omnia Dei iudicia, omnes voluntates occultae essent beatis manisesta, quia omnia talia sunt sormaliter in Deo. Denn die geheimen Ratschlüsse involvieren auch eine Beziehung nach außen b. h. zu etwas, was nicht Gott ift. Sowenig nun die Intuition der göttlichen Wesenheit eo ipso die Erkenntnis aller wirklichen und möglichen Geschöpfe nach sich zieht — benn diese gehören nicht zu der göttlichen Wesenheit als solcher —, ebensowenig hat die Schauung der ganzen Gottsubstanz die Ergründung der freien Willensentschlüsse, deren Terminus außerhalb der Gottheit liegt, notwendig im Gesolge. Zur Ersenntnis letzterer ist vielmehr von seiten Gottes ein eigener Offenbarungsaft erforberlich.

b) Als eine Abschwächung des anderen Dogmas der Unbegreiflichkeit Sottes muß jeder Berfuch gekennzeichnet werden, welcher die Befensbegreifung eines beliebigen Dinges erst dann als begrifflich vollzogen gelten läßt, wenn aur völligen Ausschöderung der (objektiven) Erkennbarkeit des Dinges (comprehensio intrinseca) auch noch die vollkommenste Weise des (subjektiven) Erkennens hinzutritt (comprehensio extrinseca). So Occam und Gabriel Viel. Wäre diese Ausschlässig, so würde zwar die Unbegreistichseit Sottes auch gegenüber den Seligen schon dadurch gewahrt bleiben, daß der göttliche Selbstbeschauungsakt allein in objektiver und subjektiver Beziehung den Stempel des Unendlichen trägt, insosern ja nur das unendliche Wesen selbst einen unendlich vollkommenen Vebensäkt zu sehen imklande ist. Allein diese seichte Erklärung des Wesensäkt zu sehen inkrande ist. Allein diese seichte Erklärung des Wesensäkt zu sehen inkrande ist. Allein unlösliche Widerlprüche. Denn wie man hiernach einerseits den Seligen im Himmel gegen alles gesunde Claubensgesühl eine wahre Wesens begreifung Gottes dis zur Ausschöpfung zutrauen dürste, ohne dadurch dem Dogma der axaraxphéa zu nache zu treten — denn die göttliche und kreatürliche Gottbegreifung bliebe ja nach der subjektiven oder nöstischen Seite immer noch durch einen unendlichen Abzund getrennt —, so wäre man anderseits gezwungen, die Unbegreiflichseit überhaupt nicht auf das göttliche Wesen allein zu beschrähen, sondern auf alle Dinge ohne Ausnahme, selbst die kleinsten und begreifdarsten, unterschiedslos auszubehnen. Nicht mehr Gott allein, sondern alle und jede Wahrheit (z. B. der phthagoreische Kehrstz, ein Graßhalm) bliebe selbst sür den höchsten Engelverstaud unbegreiflich, weil za nur für eine unendliche Erkenntnis jener unendlich dollsommene Erkenntnismo dus erschwinglich ist. Aber die unzulängliche Theorie von Basquez (De Deo disp. 53 cap. 2) vgl. Franzelin, De Deo und, thes. 18.

3. Die wahre Theorie des hl. Thomas. — Am tiefsten hat Thomas von Aquin (vgl. S. th. 1 p. qu. 12 a. 7) das Wesen der göttlichen Unbegreissichkeit ersaßt, indem er dieselbe auf ihre unterste

Burgel gurudführt, die Unendlichkeit Gottes.

Der Unendlichkeit des göttlichen Wesens entspricht nämlich die Unendlichseit seiner Erkennbarkeit nach dem Axiom: Ens et verum convertuntur. Jur begreisenden Erschödpsung der unendlichen Erkennbarkeit ist aber eine unendliche Erkenntniskrast ersorderlich, über welche kein Geschöd versägt. Folglich können nur im unendlichen, absoluten Wesen Erkennbarkeit und Ersennen, Sein und Denken real identisch zusammensallen. Bgl. S. Thom, Contr. Gent. III, 55: Omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perseete, sicut cognoscibile est . . . Substantia autem divina quoddam insinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sud certa specie terminetur. Impossibile est igitur, quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scil. ita persecte eam videndo sicut visibilis est. Steht diese Prinzip einmal sest, so besche schostantiam, scil. ita persecte eam videndo sicut visibilis est. Steht diese Prinzip einmal sest, so dische schostant dien Attributen und den divinam videndo anglauen, tropdem aber diese substanz weder nach ihrem vollen Inhalt (intensiv), noch nach ihrem ganzen Umfang (extensiv) begreisen können. Sie schauen zwar die ganze Gottheit (totum), aber nicht ganz (totaliter); zwar den Unendlichen selbst schostant von der Weise Weise (infinite). Sleichwie "ein scharfes Auge", sagt Richard den Middletown (In 3 dist. 14 qu. 14), "ein und dieselbe Farbe deutlicher und der Berscheit der Heichard von Middletown (In 3 dist. 14 qu. 14), "ein und dieselbe Farbe deutlicher siche Sehtraft der Heiligen je nach dem Maße ihrer Berdienste bzw. nach der Berschenheit des Cloxienlichtes, obgleich aller Blick auf das selbe Ansichaungsobjekt geheftet ist. Bgl. noch *S. Thom., Comp. theol. cap. 216.

§ 3.

Die Gegenfätze der Kirchenlehre, Eunomianismus und Ontologismus.

Gegen die in §§ 1 u. 2 entwidelten Dogmen erhebt sich ein zweifacher Gegensat: 1. die Leugnung der Unbegreiflichteit Gottes,

sei es im Diesseits oder im Jenseits; 2. die Versetzung der intuitiven Gottschauung vom himmel auf die Erde. In ersterer Beziehung irrten die Eunomianer, welche sich schon auf Erden (erst recht im himmel) eine adäquate Gottbegreifung anmaßten. Unter letzterer Rüchsicht sehlten die modernen Ontologisten, welche bereits dem irdischen Menschen eine unmittelbare, intuitive (nicht abstrattive) Gottesidee zuschrieben.

Erster Artitel.

Die Barefie ber Gunomianer.

Bgl. Alose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1883; Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aust., Bd. I, S. 644 ff., Freiburg 1873; Schwane, Dogmengeschichte, Bd. II., S. 19 ff., Freiburg 1895; *Fr. Diekamp, Gotteslehre des hl. Gregor von Nhssa S. 123 ff., Münster 1896; P. Stiegele, Der Agennestebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrh., Freiburg 1913.

1. Die Irrlehre des Eunomius. — Ein Schüler des Actius, warf sich Eunomius (seit 360 n. Chr.) zum Bortämpfer des strengen Arianismus auf und war das Haupt der sog. Anomöer, welche dem nicänischen δμοούσιον sowie dem semiarianischen δμοιούσιον das schröffe ἀνόμοιον entgegenstellten, um unnachsichtlich die Geschöpfslichteit des Logos hervorzuheben. Zur trinitarischen Häresie fügte Eunomius (im Interesse des Arianismus) bald jedoch eine theologische hinzu, indem er dem irdischen Menschen eine wahre Gottbegreifung beilegte. Im einzelnen läßt sich diese Lehre auf solgende Hauptsähe zurücksühren:

a) Der irdische Berstand begreist Gott so komprehensiv, wie dieser sich selbst. Nach Chryspstomus (Hom. 2 de incompr. n. 3 bei M. gr. 48, 712) äußerte Eunomius: Θεδν οίδα ώς αὐτὸς ὁ Θεὸς ἐαυτὸν οίδε. Der Sat ist nur eine schärfere Fassung der Behauptung seines Lehrers Aëtius: Tam Deum novi, sieut meipsum, imo non tantum novi meipsum, quantum Deum (bei Epiphan,

Haer. 76).

b) Die adäquate Gottbegreifung vollzieht sich in dem einen Begriff der Agenesie (ἀγενησία) Gottes. Wer Gott als den ἀγένητος erfaßt, der hat ihn schon ganz begriffen. Durch sophistische Berwechslung von ἀγένητος = unerschaffen (von γίγνομαι) mit ἀγέννητος = ungezeugt (von γεννάω) suchte Eunomius beim arglosen Voltezwei Absichten auf einmal zu erreichen. Auf der einen Seite wollte er den gezeugten Logos (γεννητός) zum gewordenen Geschöpf (γενητός) des Baters herabsehen, auf der anderen Seite aber die willsommene Äquivolation als Hebel benuhen, um unbesehen die "Ursprungslosigseit" des Vaters (ἀγεννησία, innascibilitas) mit der Grundeigenschaft Gottes, der Aseität (ἀγενησία), zu vertauschen und so die harmlosen Rechtgläubigen zu täuschen.

c) Außer der Agenesie gibt es teine andere Eigenschaft Gottes, sie ist seine einzige Grundbestimmung. Hieraus folgt, daß die übrigen

Attribute Gottes mit der Agenesie begrifflich zusammenfallen müssen und daß die verschiedenen Eigenschaftsbestimmungen nur Synonyma darstellen. Denn jeder zusammengesette Gottesbegriff würde auch in das göttliche Wesen das Moment der Zusammensetzung aus Teilen hineintragen und so seine eigene Wahrheit aus Spiel setzen; der Einfachheit des göttlichen Wesens entspricht nur ein ebenso einfacher Gottesbegriff, der in der Agenesie gefunden ist.

2. Wiberlegung. — Obgleich eine seierliche Glaubensentscheibung gegen Eunomius vom kirchlichen Lehramt nicht erlassen wurde, so galt doch seine Lehre von der adäquaten Begreisbarkeit Gottes in der Kirche von seher ebenso als häretisch wie seine streng arianische Logoslehre. Zur Widerlegung des Häretisters beriesen sich die zeitzgenössichen Kirchenväter namentlich auf das Dogma von der Unzbegreislichkeit Gottes, aber nicht ohne dem in der aristotelischen Philosophie bewanderten Rezer auch mit den Waffen der Philosophie entgegenzutreten. Mit siegreichen Argumenten, die wir schon oben an den betreffenden Orten dargelegt haben, bekämpsten den Eunomius: Basilius (Contr. Eunom.), Gregor von Nazianz (Or. theol. 1–4), Gregor von Nyssa (Contr. Eunom.) und Chrysostomus (Hom. contr. Anomoeos, praesert. 1—5 sub tit. περί τοῦ ἀκαταλήπτου). Bon einer eingehenderen Widerlegung der Irrlehre kann nach dem früher Gesagten füglich abgesehen werden.

Zweiter Artikel.

Unhaltbarkeit bes Ontologismus.

Bgl. *A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de Ontologismo, Lovanii 1874; Schiffini S. I., Disputt. Metaph. specialis, Vol. I. p. 476 sqq. Taurini 1888; *Kleutgen, Berurteilung des Ontologismus durch den H. Stuhl (Beilagen zur Theol. und Philof. der Borzeit), Münster 1868; *Zigliara, Della luce intellettuale dell' Ontologismo, Roma 1874; Karl Berner, Antonio Rosmini und seine Schule, Wien 1884; ders., Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedansens, Wien 1885; ders., Die kritische Zersehung und spekulative Umbildung des Ontologismus, Wien 1885. Al. v. Schmid, Erfenntnislehre Bd. II. S 372 ff. München 1890; Gutberlet, Gott der Einige und Preisaltige S. 24 ff., Regensburg 1907. Weinand, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, Paderborn 1910; J. Hessenschaus dem hl. Augustinus, Münster 1916.

1. Begriff des Ontologismus. — Das System besteht aus zwei Hauptsähen: a) Der Wenschengeist besitzt auch in diesem Leben eine unmittelbare Intuition des göttlichen Wesens; b) diese Gottschauung ist Quelle und Prinzip aller übrigen Bernunsterkenntnisse. In näherer Ausführung heißt dies folgendes: Die intuitive Anschauung des göttlichen Seins ist dem Denkgeist natürlich; denn das Absolute ist, wie das höchste Erkennbare (veritas prima ontologica), so auch das Ersterkannte (veritas prima logica). Ohne Gotteserkenntnis und vor ihr gibt es kein intellektuelles Erkennen;

denn die Ideen der Geschöpfe sehen wir nur in Gott als ihrem Urbilde, nicht in ihnen selbst. Die sinnliche Wahrnehmung bringt uns höchstens diese Ideen zum (reflexen) Bewußtsein, die wir direkt (undewußt) im Urwahren anschauen. — Die Bezeichnung "Ontoslogismus" stammt von Gioberti († 1852), der dafür einen doppelten Grund geltend macht. Einmal soll sedes vernünftige Erkennen, statt durch Begriffe, durch die reale Entität des Erkenntnisobsektes (τδ ὄν) vermittelt werden; sodann ist nur Gott, wie das schlechtshinnige Sein (τδ ὄντως ὄν, δ ἄν), so das Ersterkannte.

2. Seschichte bes Ontologismus. — Der ontologistische Grundgebanke scheint schon zu Lebzeiten des hl. Thomas v. Aquin, der ihn in seinem Kommentar zu den Sentenzenbüchern begünstigt, in den späteren Werken aber nachdrücklich bekämpft (vgl. Super Boeth. de trinit. qu. 1 art. 3: aperte est salsum) im Schwange gewesen zu sein. In 15. Jahrhundert huldigte ihm Marsillius Ficinus in seiner Theologia platonica. Doch waren dies blose

Borläufer.

a) Als eigentlicher Bater bes Ontologismus hat Malebranche († 1715) zu gelten, der in seiner Recherche de la vérité den Gedanken entwickelt: Gott ist unserem Geiste, wie die Sonne, stets gegenwärtig, das Licht der ewigen Joeen auf ihn ausstrahlend. Aur indem wir in diese Geistersonne hineinschauen, erkennen wir alle Wahrheiten, nämlich durch unmittelbare Intuition Gottes. Der Kardinal Gerdi (Désense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées) machte die Theorie zur seinigen, scheint aber in älteren Jahren wieder davon zurückgekommen zu sein. In neuerer Zeit hat der Italiener Gioberti (Introduzione allo studio della filososia) dem Ontologismus eine sestre Gestalt durch die Unterscheidung zwischen direkter und resser Wernunsterkenntnis zu geben gesucht. Die direkter und resser unwittelbaren Anschauung Gottes bestehen, aber nicht rein für sich, sondern nur insosern er schöpferisch tätig ist. Daher lautet das oberste Erkenntnisdrinzip: L'ente crea le esistenze. Krast der resseren Erkenntnis denken wir in betwuster, aber unbestimmter und beschränkter Form das, was wir im intuitus Dei klar und bestimmt, wenn auch undewust, schauen. Kern und Stern des Systems liegt in der Annahme, daß schon gleich das erste Erkennen in unmittelbarer Gottschauung besteht, aber mit der Beschränkung: soweit der Seiende nach außen auftritt als Schöder.

b) Vielen Staub hat das System Anton Rosminis († 1885) besonders in Italien ausgewirbelt, seit auf Besehl Levs XIII. das hl. Offizium am 14. Dezember 1887 vierzig Sätze desselben prostridierte. Ansänglich nur Verteidiger des Systems der "angeborenen Ideen" (Nuovo saggio sull' origine delle idee), schwenkte Rosmini später in das Ager der Ontologisten ein und legte schließlich der idea entis Charaktere bei, welche nur dem Absoluten, Gott, zukommen können (Il rinnovamento della filosofia; Teosofia). Durch die verhängnisvolle Verweckslung des unbestimmten, allgemeinen, abstrakten Seins (zō šv), das wir unmittelbar anschauen, mit dem unendlichen, konkreten, göttlichen Sein (5 čv), verlieh er dem Ontologismus eine entschieden pant heistische Färbung (vgl. Propos. Rosmin. damn. 1—5 bei Denz. n. 1891 sqq.).

— Unter den theistischen Vertretern des Ontologismus nahm der Köwener Vrosesson und keiner geistvollen Schriften (De la nature de nos idées; Revue atholique de Louvain, 1862) berbreitete er ontologistische Irtümer. Geenschologie de Louvain, 1862) berbreitete er ontologistische Irtümer. Geenschologie Hagonin von Baheng (Etudes philosophiques; Ontologisme), Abbé Fabre (Desense de l'Ontologisme), der pseudonhme Versassen).

(Discussion amicale sur l'Ontologisme) und andere Gelehrte Frankreichs, Belgiens und Italiens. Die nüchternen Deutschen bermochten sich, vom Jesuiten P. Kothenflue (Instit. philos.) abgesehen, für den Ontologismus niemals zu begeistern, sondern schwenkten, wie die Theosophen Krause und Baader, lieber gleich zum verkappten Pantheismus ab, der nur eine logische Frucht

bes Ontologismus ift.

- c) Um die psychologische Möglichkeit einer so großen Selbsttäuschung zu verstehen, lohnt es sich, eine kurze Umschau über die manchmal recht verfänglichen Argumente zu halten, welche die Realität der Gottes-Intuition dartun sollen. Ein erstes Argument knüpft an die Universalienstrage aw und schließt so: Dem Allgemeinbegriff entspricht ein reales Objekt (universale in re). Leheres wurzelt aber weber in ben kontingenten, in stetem Fluß befindlichen Weltdingen (vgl. Heraklits πάντα δεί) noch auch in der menschlichen Denktätigkeit. Richt in ersteren, weil die Universalien &. B. Dreieck, Mensch) so notwendig, ewig, unwandelbar sind wie die Wahrheit selbst; nicht in letzterer, weil der Denkgeist die Wahrheit nicht denkend schafft, sondern sie voraussetzt und vor ihrer Macht sich beugt. Nun kommen aber nur Gott die Prädikate der Notwendigkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit usw. zu: folglich ift die Schauung des Wahren gleichbedeutend mit Schauung der Cottheit. — Dazu kommt, daß wir uns auf anderem Wege teine Rechenschaft vom Begriffe des Unendlichen zu geben imstande sind: denn "das Endliche ist Begrenzung des Unendlichen", muß also nach diesem gedacht werden. Durch Abstraktion läßt sich der Unendlichkeitsbegriff ebenfalls nicht gewinnen; denn das Endliche enthält nichts Unendliches, das abstrahiert werden könnte: folglich ftammt dieser Begriff aus der unmittelbaren Intuition des Un-endlichen selbst. — Ein beliebter Beweis Giobertis stützt sich auf das Postulat bes Parallelismus zwischen ber (ontologischen) Seins- und ber (logischen) Erkenntnisordnung, indem er schließt: Der Seinsordnung muß die Erkenntnisordnung entsprechen. Wir erkennen folglich die Dinge in der Kang- und Reihenfolge, in welcher sie sind. Sott ist aber in der Seinsordnung das allererste Sein (ens primum): mithin muß er auch das Ersterkannte (primum cognitum) sein. Die alte Annahme, wonach das Materiell-Sinnliche die erste und Gott die allerletzte Stelle einnehmen sollen, stürzt die Harmonie zwischen Sein und Denken, wie sie anderseits auf die einzigartige Würde Gottes keinen Bedacht nimmt. — Unter feltfamem herabschauen auf die "beutsche Philosophie" suchte man wohl auch in summarischem Versahren dem Ontologismus die Alleinberechtigung zu erkämpfen. Man fagte: Zur Er-klärung des Ursprungs unserer Ideen hat man nur die Wahl zwischen (cartesianischem) Psychologismus und Ontologismus. Mit anderen Worten: Entweder schöffen wir unsere Ideen aus dem erkennenden Subjekt oder gewinnen fie aus dem erkannten Objekt (Sein, 51). Der Bersuch, fie aus dem Subjett abzuleiten, entwertet aber den objettiven Gehalt der Ideen, führt zur Bergötterung der Bernunft als einziger Wahrheitsquelle, öffnet dem Pantheismus Tür und Tor und landet uns an den Usern der kritischen Philosophie Kants, Fichtes, Schellings, Hegels. Aus diesem Strudel erlöst uns nur der Ontologismus, er ist der einzige Rettungsanker. — Die Widerlegung all diefer Paralogismen s. in den Lehrbüchern der Philosophie; s. übrigens Abs. 3.
- 3. Philosophische Kritik. Eine gründliche Widerlegung des Ontologismus hat ihr kritisches Messer teils an der falschen Erkenntnistheorie, teils an den verderblichen Konsequenzen des Systems einzusehen.
- a) Eine Würdigung der Charaktere unserer Allgemeinbegriffe (ideae universales) führt zur unwiderleglichen Überzeugung, daß Gott weder daß vornehmste noch daß zeitlich erste Erkenntnisobjekt, am wenigsten aber unmittelbarer Gegenstand der Anschauung in dieser Zeitlichkeit sein kann. Was

lehren benn die harten Tatsachen? Offenbar dies, daß wir zuerst die Schöpfung, aus der Schöpfung aber Gott erkennen; die (irdische) Gotteserkenntnis bildet den Schüpfung aber Gott erkennen; die (irdische) Gotteserkenntnis dilbet den Schüpfung aber Gott erkennen; die (irdische) Gotteserkenntnis dilbet den Schüpfung aber Wissenschaftet ist, eine Jose war unendlichen mit einer unheilbaren Negation behaftet ist, eine Tatsache, welche sich mit der Intuition des real Unendlichen nicht reimen läßt. Wenn der Ontologismus wahr wäre, wie kommt es, daß wir zur Erkenntnis des Daseins Gottes erst durch den Shllogismus gelangen? Wie kommt es, daß wir das Wesen Gottes durch Eigenschaftsbegriffe bestimmen und dabei mit Regationen und Steigerungen operieren müssen? Wie kommt es, daß die Theodizee sich auf die Kosmologie und Pflychologie (Welt und Seele) aufdaut? Warum sind unseren Begriffen und Urteilen stets Phansele) aufdaut? Warum sind unseren Begriffen und Urteilen stets Phanselen en beigemischt (vgl. Aristot., De memor. rem. 1: Noeiv odx éven anwittelbaren Gottesschauung? Auf all diese Fragen hat der Ontologismus entweder keine oder nur eine ausweichende, jedensalls ungenügende Antwort.

Der an letter Stelle hervorgehobene Mangel des Bewußtseins genügt eigentlich schon vollständig zur Niederwerfung des Ontologismus. Wenn das Bewußtsein (sensus intimus) ein getreuer Reserent aller inneren Tatsachen des Sinnen- und Geisteslebens ist, so daß ihm der Charakter einer zuverlässigen Quelle wahrer und sicherer Erkenntnisse zukommt, so muß es geradezu als unmöglich bezeichnet werden, daß die sundamentalste aller Bewußtseinstatsachen — die Intuition Gottes — außerhalb des Bereiches des Bewußtseins sallen soll. Wenn letteres mithin weder auf direktem noch auf ressern Wege die angebliche Tatsache innerlich zu bezeugen vermag, so ist dies wohl der bündigste Beweis dasur, daß man nur durch Selbstäuschung

dem Geifte eine unmittelbare Wesensintuition Gottes andichtet.

b) Ebenso triftig läßt sich die Falscheit eines Shstems aus seinen salschen Konsequenzen erkennen nach dem logischen Grundsatz: "Aus einem salschen Konsequenz solgt die Falscheit des Antecedens." Die bedenklichte Seite am Ontologismus ist die, daß ihm ein immanenter Tried zum Pantheismus innewohnt. Freilich sollen hiermit nicht alle Ontologisten, lauter ehrenwerte und geachtete Männer, in Bausch und Bogen des bewußten Pantheismus geziehen werden, obschon manche, wie Siederti und Rosmini, die letzten Konsequenzen offen und ehrlich gezogen zu haben schienen. Allein das Shstem als solches, dis in seine letzten logischen Spitzen ausgesponnen, hat die unwiderstehlich Tendenz, in Fanggarn des Pantheismus zu geraten. Dies gilt namentlich von jener Lehrsorm, welche das abstrakte Sein (esse universale) mit dem göttlichen Sein (esse msnitum) zusammenwirft und die Anschaung ienes mit der Anschaung dieses derweckselt. Denn wenn wirklich das abstrakte Sein zusammenfällt mit dem göttlichen Sein, dann ist eben alles Gott, was unter den allgemeinen Seinsdegriff sich subsumieren läßt: Alles ist Gott. Aber auch dort, wo die (bloß negative) Rotwendigseit, Ewigkeit, Unwahlebarfeit der Universalien mit den gleichlautenden (hossiten) Attributen Sottes auf gleiche Linie gestellt wird, macht man sich einer Bergötterung der endlichen Wesenheiten schuldig und fällt so unrettbar in die Fallgrube des Bantheismus.

4. Theologische Kritik. — Da uns die dogmatische Seite am Ontologismus in erster Linie interessiert, so sind zuerst die einschlägigen Urteile der Kirche zu prüsen, sodann in ihrer theologischen

Berechtigung zu erhärten.

a) Als erste firchliche Kundgebung erscheint das Dekret des hl. Ofstziums vom 18. September 1861, welches sieden ihm vorgelegte Sähe mit der Zensur: Tuto tradi non possunt amtlich zurückwies. Unter diesen Propositionen, welche klar den Ontologismus vertreten, sinden sich folgende: Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale (prop. 1). Esse illud, quod in omnibus (est) et sine quo nihil cognoscimus, est esse divinum (prop. 2). Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distiguuntur (prop. 3). Umfonft suchten die bamaligen Ontologisten den Schein zu erwecken, das Dekret sei lediglich gegen den Pantheismus gerichtet: Denn als Branchereau seinen (theistischen) Ontologismus in 15 Thesen dem Urteile Roms mit der Frage vorlegte, ob auch diese unter das Dekret fallen, wurde ihm 1862 der Bescheid: Amermative. Käheres s. bei Kleutgen a. a. D.; furger bei Beinrich III, 110 ff. Das Batikanum ging auf die Frage des Ontologismus nicht näher ein, nur daß die dogmatische Bestimmung (Denz. n. 1782): Praedicandus est (Deus) re et essentia a mundo distinctus auch den Ontologismus in dem Sinne mittrifft, als er in letter Konsequenz zur pantheistischen Ineinssetzung von Gott und Welt führt (s. Granderath, Constit. dogmat. ss. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae p. 75, Friburgi 1892). Höheres Ansehen genießt die Prostription von 40 Säten Anton Rosminis burch bas hl. Offizium (1887) in proprio sensu auctoris, eine Lehrbestimmung, beren Nachachtung Leo XIII. in der ganzen Kirche anordnete. Mehrere ber verurteilten Sate enthalten unverblumt die Grundfate des Ontologismus: Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud, quod homini in natura manifestatur (prop. 4). Esse quod homo intuetur, necesse est ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis . . . atque hoc est Deus (prop. 5). Das ganze Dekret nebst Propositionen s. bei Schiffini p. 432 sqq.; dazu "Katholik" 1888 I, 603 sp.; II, 25 sp.

b) Bei der theologischen Bürdigung vorstehender Erlasse drängt sich zubörderst die naheliegende Frage aus, ob der Ontologismus nicht die schärfere Zensur der Häreste verdient hätte, da er einerseits dem Dogma von der Mittelbarkeit unserer irdischen Gotteserkenntnis (s. Kap. II, § 1), anderseits der clementinischen Claubensentscheidung über das lumen gloriae (s. Kap. II § 2 Art. 2) ins Angesicht zu widersprechen scheint.

a) Allein es besteht doch ein großer Unterschied zwischen jenen Häretikern und den Ontologisten, insosern als die meisten der letzteren die häretischen Konsequenzen ihres Shstems ausdrücklich verleugnen und auf katholichen Boden stehenbleiben zu wollen erklären. Insbesondere stellen die Ontologisten entschieden in Abrede, daß mit ihrer Wesensintuition Gottes die visio deatissica verknüpst sei, räumen vielmehr ein, diese sei einzig dem Himmel durch Vermittlung des Glorienlichtes vordehalten. Zur Erklärung des Wie und Warum verfallen sie stellären, wenigstens doch den unschähren Wern sie tatsächlich auch nichts erklären, wenigstens doch den unschähren. Die Ausslückte gipseln teils in der Erklärung, die vorgebliche Gottschauung des Ausslückte gipseln teils in der Erklärung, die vorgebliche Gottschauung des sich nicht auf das göttliche Wesen an sich, sondern lediglich auf Gott in seinem Berhältnis zur Welt, teils in der Vorspiegelung, unser Geistschau nur "etwas von Gott" (aliquid Dei), vermöge aber dis in den Abgrund des göttlichen Wesens nicht hinabzudringen. Hiermit ist aber — im Gegensazu Eunomius — auch die Undegreissichseit Gottes in thes zugegeben.

(b) Aber weil die häretischen Konsequenzen bei der Allgewalt der Logik sich doch nicht aushalten lassen, hat die Kirche gerade gegen das System einen vernichtenden Schlag geführt und so jene Konsequenzen, welche der gute Wille einzelner Bertreter nicht zurückzudämmen vermag, unschädlich gemacht. Sie mußte dies um so mehr tun, als die Wortsechtereien der Ontologisten die Morschheit ihrer Prinzipien zu verdecken außerstande waren. Denn es ist klar wie die Sonne, daß eine unmittelbare Intuition Gottes, — einerlei ob des absoluten Geistes oder des Schöpfers — wie die intuitive Anschauung der Trinität, so auch die (himmlische) Beseligung nach sich ziehen muß. Das höchst einsache Wesen Gottes wird, dorausgesetzt daß nicht die Schöpfung Erkenntnismittel ist, entweder ganz so, wie es in sich ist, oder überhaudt gar nicht angeschaut. Ist nun aber, wie der

Ontologismus will, die Intuition Gottes dem menschlichen Geifte "natürlich". ja "wesentlich", so läßt sich die Folgerung nicht länger abweisen, daß auch die Anschauung der Trintiät und folglich die visio beatisica dem Geiste natürlich und wesentlich sind. Bgl. Kleutgen, De ipso Deo p. 76 sqq.

7) Jur positiv-dogmatischen Rechtsertigung der kirchlichen Erlasse genügt es, auf die oben bewiesenen zwei Dogmen von der irdischen und der himm-

lifchen Gotteserkenntnis zuruchzukommen. Denn die Mittelbarkeit und Uneigentlichkeit unseres Gottesbegriffes fcließt von felbst, wie ein Gegenfat den anderen, die Möglichkeit einer unmittelbaren, intuitiven Anschauung Gottes aus. Wenn beides mit überwältigender Macht uns aus Schrift und Tradition entgegentritt, so kann der Versuch einer Anlehnung an die Offenbarungsquellen seitens der Ontologisten nur kläglich scheitern. Wit Unrecht hat man Ps. 4, 7 (Signatum est super nos lumen vultus tui. Orit Unrecht hat man pj. 4, 7 (Signatum est super nos innen vanter van dem Kontext dem nach dem Kontext dem nach dem Kontext dem preist der Psalmist nur die über ihm waltende Enädigkeit Gottes (vgl. Ks. 30, 7; 4 Mos. 6, 25). Bei Joh. 1, 9 bezeichnet die "Erleuchtung eines jeden Menschen, der in diese Welt kommt", im Literalsinne die übernatürzliche Claubende und Snaddenerleuchtung durch den göttlichen Logod. Der löbliche Gifer, wenigstens bie Patriftit für den Ontologismus in Befchlag gu nehmen, ist ebenfalls umsonst gewesen. Tatsäcklich konnte man den Ontologisten zeigen, daß kein einziger Kirchenvater die unmittelbare Intuition Gottes im Pilgerstand gelehrt habe, nicht einmal Augustinus, obschon dessen Aussprüche dem System noch am gunftigsten scheinen könnten Dieser Kirchenvater soll daher noch eigens den Ontologisten entrissen werden. Zum Ganzen val. Seinrich Bd. III § 135. 136.

5. Revinditation des hl. Augustinus. — Wenn wir sehen, wie auch Augustinus der abstraktiv-analogischen Erkenntnis Gottes das Wort redet, so erscheint der Bersuch, ihn in das ontologische

Fahrwasser abzudrängen, von vornherein aussichtslos.

a) Die Opfer an Mühe, Studium und Zeit, welche der irdische Mensch der Gewinnung eines metaphyfisch genauen Gottesbegriffes bringen muß, bat kein anderer Kirchenvater so hervorgehoben wie Augustinus. Bgl. S. August., De Genes. ad lit. lib. IV: Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis cernit eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et de inde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter permanentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Quod quanta tarditate ac difficultate agat et quanta temporis mora . . ., quis id ignoret? Es ist aber wohl zu beachten, daß Augustinus alles Er-kennen ein "Schauen" nennt, und zwar in dreisacher Absolge: als visio corporalis (mit dem Auge), visio spiritualis (mit der Phanatasie) und visio intellectualis (mit dem Berftande). Die Berftandeserkenntnis kann nach ihm wieder eine doppelte sein: eine natürliche oder übernatürliche, je nachdem die Natur oder die Gnade im Geiste wirksam ist. Die Gnade aber bewirkt die "Schauung" Gottes entweder durch den übernatürlichen Glauben (per fidem) ober burch die göttliche Substanz selber (per speciem). Bgl. S. August., Enarr. in Ps. 149 n. 4: Est quaedam visio huius temporis, erit altera visio futuri temporis. Visio, quae modo est, per fidem est; visio, quae futura erit, per speciem erit. Si credimus, videmus; si amamus, videmus. Aber nur bie himmlische Schauung ist ihm wahre und eigentliche Schauung (De Trinit., I, 13): Ipsa visio est facie ad faciem, quae summum praemium promittitur iustis. An diesem Grundgedanken muß festgehalten werden.
b) Richt im Widerspruch, sondern in Abereinstimmung mit dieser un-

migverständlichen Lehre muffen daber jene verfänglicheren Aussprüche gebeutet werden, in benen Augustinus Gott das "intelligibele Licht der Dinge", ja geradezu das "Licht des Geistes" nennt. Bgl. August., Solil. cap. 1 n. 3: Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia. De Civ. Dei VIII, 7: Deus . . . lumen mentium ad discenda omnia. Mein wie er im ersteren Fasse die de Dinge bloß zu matten Abbildern des göttlichen Urbildes, zu "verkörperten Gebanken Gottes" erheben will, welche wir aus den Dingen selbst herauslesen, so will er in letzterem Fasse nur sagen, das Licht unserer Bernunst sei, wie eine Wirkung, so auch ein Abglanz des göttlichen Lichtes. Bgl. S. Augustin., De Trinit. XIV n. 15: Mens humana non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit . . . Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit, verum non ita Dei, qua sapiens est Deus . . ., quemadmodum dicitur etiam iustitia Dei non solum illa, qua ipse iustus est, sed qua m dat homini, cum iustificat impium. Diese augustinische Lehre ist so wenig ontologistisch gesärdt, daß die Scholastiter sie in ihre Gotteslehre herübernahmen und ausdrücklich vor Mißbeutung schützten (vogl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 84 a. 5; de verit. qu. 10 a.11 ad 12).

c) Allein bem schwunghaften Genius bes hl. Augustinus waren noch andere Gedankenflüge eigen, denen nur der tiefste Metaphyfiker zu folgen vermag und die den Arglosen leicht zur Borstellung verleiten, als habe er dennoch Grundsähen gehuldigt, die mit dem Ontologismus verwandt seien. Sierher gehört seine Lehre, daß wir die Wahrheiten der metaphysischen Ordnung in rationibus aeternis, ja sogar in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate (Confess. XII, 25) anschauen. Man hat aus bem qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommodata in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Zudem steht die gemachte Annahme mit dem erkenntnistheoretischen Shstem des hl. Augustinus in schreiendem Widerspruch. Denn nicht nur läßt er den irdischen Gottesbegriff als "spiegel- und rätselhaft" durch den Anblick der geschaffenen Weltdinge vermittelt sein, sondern er hält auch dort, wo er seinen genialen Blick auf die übersinnliche Wahrheit, auf die metaphyfischen Wefenheiten, auf die unwandelbaren Normen der Dialettif. Mathematik, Afthetik, Ethik, Metaphyfik usw. gerichtet halt, einen aposterio-rischen Schluß von der idealen Wahrheit auf die reale Urwahrheit für unerläglich (f. o. S. 13 f). Auguftinus tonnte also in obigen Aussprüchen nur dem ganz einwandsfreien Gedanken Ausdruck verleihen wollen, daß der Schödfer den Dingen mit ihrem geschaffenen Sein zugleich ihre unwandelbare Intelligibilität ober ontologische Wahrheit, bem Denkgeist aber qu-gleich die ewigen, notwendigen Denkgesetze ober die logische Wahrheit eingebrägt habe. Gine intellektuelle Schauung aller Wahrheiten unmittelbar in Gott ist dem augustinischen System fremd. In diesem Sinne hat ihn schon der Aquinate interpretiert, so hat ihn die Schule immer verstanden, wochald die ontologistische Auslegung, die zuerst im 17. Jahrhundert auffam, weder auf Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit Anspruch hat. Vgl. L. Schütz, Divum Augustinum non esse Ontologum, Monasterii 1867.

So findet der Ontologismus in Schrift oder Tradition leine Handhabe. Sein Prinzip steht vielmehr mit der Offenbarungslehre in unverhohlenem Widerspruch, wie sehr man auch versucht hat, die Disharmonie abzuleugnen oder zu verschleiern. In seinen Konsequenzen führt er teils zum Pantheismus, teils zu anderen häretischen Sätzen.

Die Rirche hat daher mit Recht dieses System verurteilt.

Zweites Hauptstück. Das Wesen Gottes.

Von der Lehre über Gottes Dasein bzw. Erkennbarkeit schreitet die theologische Untersuchung naturgemäß zur Ersorschung des göttlichen Wesens sort. Run erkennen wir aber das Wesen Gottes hienieden nur in Eigenschaftsbegriffen. Das subjektive Bedürfnis hierzu entspringt der Mangelbaftsbegriffen. Das subjektive Bedürfnis hierzu entspringt der Mangelbaftigkeit des irdischen Erkennens, welche Gott bloß in abstraktiv-analogischer Erkenntnisweise erfaßt (f. 1. Host.), die obsektive Berechtigung einer eigenschaftlichen Wesenserkenntnis aber liegt in der unendlichen Volkommenheit Hottes, die das supereminente Aquivalent sür unendlich volks auseinandergelegte Volkommenheiten dem Denken darbietet. Während in den Geschöpfen Dazein, Wesen und Eigenschaften auseinanderfalken, besteht hingegen sür Gott die absolute Identitätsgleichung: Dasein — Wesen — Eigenschaften Attribute). Die wissenschaftliche Bestimmung des göttlichen Wesens kann daher nur auf den Versuch hinaustausen, unter den vielen Attributen gerade dassenige herauszusuchen, welches als Grundeigenschaft Gottes d. i. als Muzzel und Erundstock der übrigen gedacht werden kann: die Aseität. Da jedoch in den biblischen Gottesnamen wichtige Fingerzeige sür die Erkenntnis des göttlichen Wesens gegeben werden, so beginnt die Erörterung am sichersten mit der Besprechung der substantvissigen Ramen Gottes in der Vibel.

Demgemäß zerfällt das zweite Hauptstüd in drei Kapitel: 1. die biblischen Namen Gottes; 2. das Verhältnis des Wesens Gottes zu seinen Eigenschaften; 3. die metaphysische Wesenheit Gottes.

Zweites Rapitel.

Die biblischen Namen Gottes.

Bgl. Schold, Handbuch der Theologie des Alten Bundes, Bd. I § 25, Regensd. 1861; Scheeben, Dogmatik, Bd. I § 66; Franzelin, De Deo uno, thes. 22; Chr. Pesch, Praelect. dogm. Is p. 55 sqq., Friburgi 1916; Reinte, Beiträge zur Erklärung des A. T., Münster 1855. Bieles Material in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft"; De Lagarde, Bildung der Nomina, Göttingen 1889; Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, Paris 1891 ss. Keil, Zur Babels und Bibelsrage S. 1° ff., Berlin 1903; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik Bd. I°S. 101 ff. Freiburg 1917; J. Dehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913; Hetzenauer, Theol. diblica Vol. I p. 372 sqq., Frib. 1908.

§ 1.

Die "fieben heiligen Ramen Gottes" im Alten Teftament.

1. Borbemerkung. — Zur Namengebung überhaupt ist zu bemerken, daß man Eigennamen (nomen proprium) und Gemeinnamen (nomen commune s. appellativum) unterscheidet. Weil Gott weder zu einer Art gehört noch andere Individuen seinesgleichen neben sich hat, so kann er streng genommen weder einen Gemein- noch einen Eigennamen tragen (daher ἀνώνυμος, άρδητος,

inoffabilis). Mithin drüden die biblischen Gottesnamen, wie unsere Begriffe, das eigentliche Wesen Gottes nicht aus, sind vielmehr nur unvollkommene, inadäquate, analogische Benennungen.

In finnreicher Weise hat Scheeben (a. a. D.) die sog. "sieben heiligen Ramen" des A. T. in drei Gruppen verteilt, von denen die erste (mit drei Gliedern) das Berhältnis Gottes nach außen d. i. zum Menschen bestimmt, während die dritte (ebenfalls mit drei Gliedern) die "drei Seiten seiner inneren Bollsommenheit" ans Licht stellt. In zentraler Stellung zu beiden Gruppen steht endlich in der Mitte der eigentliche Wesensname Gottes Jahde, der zu jenen sich verhält wie der Grund zur Folge.

2. Die drei Gruppen von Gottesnamen. — Als Wesensund Eigenname Gottes hat אַרָּייִן עָע gelten. Jur Bezeichnung der drei Seiten der inneren Bollkommenheit dienen die drei Ramen אַרָּייִי = der "Gewaltige", אַלְייִין = der "Allerhöchste", שִׁיִּייִ = der "Seilige". Das Verhältnis Gottes nach außen endlich wird charatterisiert durch die Ramen אַר = der "Starke", בּאַלוֹהִים = der "Berehrungswürdige", יַיִּיֹאַ = der "Serr".

Auf die grammatische Form kommt es indessen weniger an als auf den Sinn des Wortes. Seine Wurzel ist zweisellos in ältere Form sür in esein. Mithin bedeutet Jahve soviel wie der Seiende. Diese Bedeutung hat Gott selber dem Worte untergelegt, als er dem Moses auf dessen Krage nach seinem Ramen antwortete (Ex. 3, 14): "Ich din, der ich din", Vulg. sum qui sum; LXX dyá elm dár, Ejeh sacher Ejeh. Als Wesensan eist daher Jahve zugleich Gottes exklusiver Sigenname, der niemals auch nur katachrestisch von anderen Wesen (z. B. salfchen Göttern) gedraucht wird. Bgl. Is. 42, 8: Ego Jahve, hoc est nomen meum; gloriam meam alteri non dado (vgl. Deut. 6, 4; 2 Kön. 7, 22). Das im ägyptischen Totenbuch vorkommende Anuk pu anuk ist keine Parallele zu Ejeh ascher Ejeh (Ebers), sondern eine emphatische Form sür "Ich" (französse: C'est moi qui) d. i. den Toten selbst.

In der gelehrten Streitfrage, ob der Rame "Jahve" ichon den vorsundflutlichen Patriarchen und dem Abraham bekannt gewesen oder aber dem Moses zum erstenmal geoffenbart worden sei, ist zwischen Wort und Sinn zu unterscheiden. Daß das materielle Wort vormosaischen Ursprunges sei, scheint mit großer Wahrscheinlichkeit aus mancherlei Anzeichen hervorzugehen: aus der archaischen Berbalform III = "sein"; aus dem Gebrauche des Gottesnamens dei den Patriarchen (vgl. Gen. 4, 1. 26; 5, 29 u. ö.); aus den vormosaischen Wortzusammensetzungen mit Jahve (abgekürzt II) wie Abja, Achja, Jochabed, Moria usw. Die Annahme der Proledsis scheint gewagt, da der Rame schon 150 mal in der Genesis dorsommt und Moses selber sich den Israeliten sofort als "Gesandten Jahves" vorstellte. Sicher dagegen ist, daß das Tetragramm nach seiner tieseren Bedeutung und seinem dollen Sinne (als nomen proprium) erst dem Moses erschlossen wurde. Byl. Ex. 6, 3: Ego III et apparul Abraham et Isaac et Iacod ut III zw., sed (quoad) nomen meum III non notus sui illis. Hieran würde selbst die don Fr. Delitzsch (Bibel und Babel, Leidzig 1902) behauptete Tatsache nichtsändern, daß der Gottesname bereits den Altbabhsoniern bekannt gewesen sei.

b) In der zweiten, die innere (transzendente) Bolltommenheit Gottes zum Ausdruck bringenden Gruppe ist jedenfalls der Name 'IV (meist verstärkt durch den Artisel) wie der gebräuchlichste, so auch ältere (vgl. Ex. 6, 3). Abstammend von der Burzel IV = "gewalttätig sein", läßt er die (innered Gewalt, Macht Gottes hervortreten, also Schadda i ist der "Allgewaltige"; LXX παντοχράτωρ. Vulg. omnipotens. — Die Hoheit, Erhabenheit Gottes sindet in 17/12 (von 17/12 = ascendit) ihren Ausdruck: also Elson heißt der "Allerhöchste"; LXX δ όψιστος, Vulg. altissimus. — Jur Bezeichnung der Herligkeit, Reinheit des göttlichen Besens endlich dient das besonders bei Isaigs übliche Bort will = der "Heilige" am häusigsten in der Berbindung der "Heilige Israels". Obschon ursprünglich Abseltive und auch adjektivisch gebraucht, haben sich diese drei Börter dennoch auch zu such abseltantivischen Gottesnamen ausgewachsen und genießen das Borrecht, daß sie niemals von salschen Göttern, sondern immer nur vom einen wahren Gott gebraucht werden.

 ehrungswürdigkeit Gottes sich sindet (vgl. Pf. 81, 6: Ego dixi, dii estis); dann ist aber Elohim immer wirklicher Plural (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 13. a. 9). Jur Bezeichnung des wahren Gottes treten häusig Appositionen hinzu, wie Dinzy (dominus exercituum) oder Elohim Adraham, Isaac, Iacod usw. Im Gegensatz zu Jahve ist folglich Elohim kein Eigenname Gottes, sondern mehr nomem appellativum, so daß es geradezu als Prädikat austreten kann: "Jahve ist der Elohim". Ein anderer Unterschied liegt darin, daß Elohim den Gott der Auturordnung, Jahve mehr den Gott der übernatürlichen Heilsordnung bezeichnet (vgl. Oswald a. a. O. S. 79). — Der gehaltvollste und wichtigste Sottesname dieser Gruppe ist jedoch Lick, donnies, das donai ausichließtiche Singularbedeutung, sindet nur auf den einen wahren Gott Anwendung und steht mit "Jahve" nicht nur dadurch, daß es diesem seinem Botale abtrat, sondern auch dadurch, daß es als Quasi-Sigenname Gottes anzusehen ist. Bal. Gesenius, Thesaur. I, 328 sq.; dazu Dalman, der Gottesname Adonai, Berlin 1889.

§ 2.

Die Gottesnamen im neutestamentlichen und profanen Sprachgebrauch. Die finnbildlichen Benennungen Gottes.

1. Das Neue Testament adoptierte die Nomenklatur des A. T., indem es die hebräischen Gottesnamen möglichst genau ins Griechische übersetze, ohne sedoch den Nuancenreichtum der ersteren adäquat zum Ausdruck zu bringen. Zudem zeigt sich im neutestamentlichen Sprachzebrauch die fast vollständige Abhängigkeit von der griechischen Septuaginta.

Im allgemeinen entspricht Θεός (Bulg. Deus) dem hebräischen "El" und "Clohim", während "Jahre" (sowie Adonai und Schaddai) meist mit χόριος (Bulg. Dominus) übersetzt wird. Die ständige Benennung Christi als "Herr" bildet daher schon vom rein sprachwissenschaftlichen Standpunkt einen Prässumtions-Beweiß seiner Gottheit. Dagegen tritt im N. T. ein neuer Gottesname in den Bordergrund, der so recht dem Geiste der Liebe und Erbarmung (Infarnation) entspricht, nämlich: "Bater" (πατήρ, pater). Bereinzelt kommt diese Bezeichnung auch im A. T. vor (Deut. 32, 6; I. 63, 16; Wal. 2, 10), so daß der gnostische Gegensatz zwischen dem alt- und neutestamentlichen Gott nicht existiert.

2. Profaner Sprachgebrauch. — Der indogermanische Sprachstamm hat, wenn wir etwa von dem althellenischen ' $I lpha \omega = r_1$, Abstürzung für r_2) absehen, ganz andere Gottesnamen ausgemünzt wie

der semitische.

Die Ableitung von Θεός aus θέειν (laufen) oder αἴθειν (brennen) oder θεᾶσθει (fchauen), welche die Patriftit dem Plato (Cratyl. c. 16 p. 397 D) nachprach und die Scholaftit billigte (vgl. loa. Damasc., De fid. orth. l, 9): Θεός λέγεται έκ τοῦ θέειν και περιέπειν τὰ σύμπαντα: ἢ έκ τοῦ αἴθειν, δ ἐστι καίειν ἢ ἀπό τοῦ θεᾶσθαι τὰ πάντα; vgl. S. Thom., S. theol. l. p. αμ. 13 a. 8), ift heute aufgegeben, seit in der Sanskritwurzel dyu (div) = "scheinen", "glänzen" (vom Firmament) ein gemeinsamer Wortstamm für sämtliche arischen Gottesbezeichnungen gefunden ist. Denn daß hierauß gebildete sanskritische Dyaus (persich devs) tehrt nicht nur im lat. Deus (vgl. dies, sud divo) und ariech. Θεός sowie Zeóς wieder, sondern kommt auch im Litauischen

als devas, in der altnordischen Edda als Gott Tŷ-r (genit. Tŷ-s, accus. Tŷ) vor, den die ältesten Germanen als höchsten Gott verehrten. Im Althochbeutschen hieß biefer Gott Zio, im Angelfächfischen Tiw; baher engl. Tuesday = Dienstag, im Alemannischen noch heute "Ziestag". Der höchste Gott der Lateiner Juhiter (aus Dispiter) ist mit dem altgriechischen Zedz-narhe identisch. Rach Max Otüller (Anthropological Religion p. 82, London 1892) hat die Aufsindung der etymologischen Gleichung: Sanstr. Diaus-Pitar — griech. Zede-πατήρ — lat. Iupiter — altnord. Tŷr als "die wichtigste Entdeclung des 19. Jahrhunderts" zu gelten; denn sie beweist nicht bloß, daß "unsere eigenen Vorfahren und die Vorfahren Homers und Ciceros diefelbe Sprache redeten, wie die Bölker Indiens", sondern auch, daß "sie alle dereinst den gleichen Glauben besaßen und eine Zeitlang dieselbe Gottheit unter genau demselben Namen — "Himmelsvater" — anbeteten" (a a. O.). Biel unsicherer, ja im Grunde unbefannt ift der Ursprung des germanischen "Gott". Man hat es bald mit sanskr. jut = dyut, "glänzen", bald mit "gut" (ἀγαθός), ja selbst mit dem persischen Kohda, altpers. godata = "ens a se" "von sich gegeben" in Berbindung gebracht. Am wahrscheinlichsten ist die Ableitung von urgermanisch *gudám aus indogerm. Wurzel gheu, ghu = "Transopser darbringen" oder "anrusen", so daß "Sott" = Wesen, dem geopsert oder das angerusen wird, das durch Opser angerusene Wesen (vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1917, S. 625 ff.). Die slawischen Sprachen haben den Namen bogu, poln. bog, gebrägt, den der Sanskrittwurzel bhag = "zuteilen", "ordnen", "verehren". Der äghptische Gottesname Nutar ist unerklärt. Er bedeutet entweder "Berjüngung" (Pieret) oder "Macht" (Le Page Renous) oder die "periodisch wiedererzeugende Krast" (Brugsch) oder "Selbstezistenz, Selbsterzeugung" (Budge). Bgl. zum Ganzen Max Müller, Lectures on the Science of language I, 421 ff., London 1880. 3. Die sinnbildlichen Namen Gottes in der Bibel (Licht,

Lowe, Feuer usw.) sind unter Strafe der Baresie nicht wortlich.

sondern nur bildlich zu verstehen.

In völliger Anschmiegung an menschliche Denk- und Bildungsweise gebraucht die Hl. Schrift vielsach Ausdrücke von Gott, die unter dem Namen von "Anthropomorphismen" und "Anthropopathismen" bekannt sind. Gott wird in seinem Wesen und Charakter ganz nach menschlicher Art gedacht, ihm ein Auge, Ohr, Arm, Herz, Fuß u. dgl. zugesprochen. Rein menschliche Gesühle, Empfindungen, Affekte und Leibenschaften, die entweder von der pars concupiscibilis (Lust, Jubel, Begierde) oder der pars irascibilis (Jorn, But, Rache) hergenommen sind, werden auf ihn übertragen. Daß wir es aber nur mit Metaphern zu tun haben, geht klar sowohl aus ber Schriftlehre von Gottes absoluter Geistigkeit und Unsichtbarkeit, als auch im besonderen daraus hervor, daß selbst der vernunftlosen, ja leblosen Natur Sinnbilder Gottes entnommen werben, welche auch der unzivilisierteste Wilbe nicht im Wortsinne nehmen könnte. So ist Gott ein "Böwe", ein "Feuer" (vgl. Hebr. 12, 29), eine "Sonne" (Mal. 4, 2), ein "Sicht" (Joh. 1, 9; I Joh. 1, 5) u. dgl. Was derartige Shmbole und Metaphern bezwecken, erflart der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 13 a. 6): Nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Die wortwörtliche Auffassung, wie im 5. Jahrhundert durch die Anthropomorphiten, ift in der Kirche ftets als eine Saresie angesehen worden.

Zweites Kapitel.

Das Berhältnis des Wesens Gottes zu seinen Eigenschaften.

Bgl. *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 13 a. 4-5. 12; Contr. Gent. l, 31—36; Suarez, De div. subst. eiusque attrib. I, 10—14; Petavius, De Deo I, 7—13; *Gillius, De essentia Dei, tr. 6 cap. 6 sqq. — *Rleutgen, Theol. b. Borzeit, 1. T., 2. Abh., 3. Hauptst.; P. Minges, Die distinctio formalis bes Dun's Scotus (Tüb. Theol. Quartaljorift 1908, S. 409 ff.).

§ 1.

Faliche Theorien.

Gemeiniglich versteht man unter dem "Wesen eines Dinges" nicht seine phhssische, sondern metaphhsische Wesenheit, welche in der Desinition durch Angade des nächsten Gattungsbegriffes und des artbildenden Unterschiedes ihren begrifflichen Ausdruck sindet, wie z. B. homo est animal rationale. Dem also konstituiert gedachten Wesen werden alsdann seine Eigenschaften in der Weise gegenübergestellt, daß sie aus jenem als ihrem ontologischen Grunde emanieren, hzw. als ihrem logischen Prius sich herleiten lassen. Fragt man nun nach dem Verhältnis von Gottes Wesen zu seinen Eigenschaften, so spitt sich die Frage auf die andere zu, ob und welcher Unterschied zwischen Wesen und Sigenschaften (Attributen) zu setzen sein Ontologie lehrt uns aber zwei Kategorien von Unterschieden kennen: den realen (wirklichen) und den logischen (gedachten). Vetterer kann aber wieder von zweisacher Art sein, je nachdem er ein Fundament in der Sache hat — der sog, dirtuelle Unterschied (distinctio rationis ratiocinatae s. cum fundamento in re), oder einzig und allein der unterschiedenden Tätigkeit des Geistes sein Dasein verdaanst — der sog, rein logische Unterschied (distinctio rationis ratiocinataes, pure mentalis). Der Versuch der Scotisten, zwischen die reale und die virtuelle noch eine vierte Unterschiedungsart — die formale — einzuschieden, ist als misglisch zu betrachten. Ausgabe der Dogmatis ist es, sessandicken, welcher von den dier angeführten Unterschieden zwischen Gottes Wesen und Attributen Plat greift.

Erster Artifel.

Die Irrlehre des Gilbert de la Porrée und der Palamiten.

1. Der häretische Realismus und die Kirche. — Der bekannte Anhänger des extremen Realismus Gilbert de la Porrée (seit 1142 Bischof von Poitiers) versocht nach übereinstimmenden Berichten die Lehre, daß auf alle Fälle zwischen Gott und Gotte heit sowie zwischen Wesen und Person in Gott ein realer Unterschied anzunehmen sei. Bon der Anklage, er habe seinen Reasismus auch auf Gottes Wesen und Eigenschaften überhaupt auszedehnt, sprechen ihn einige frei, während der hl. Bernhard (Serm. 80 in Cant.) ihn auch dieser Irrlehre bezichtigt. Jedensalls verurteilte die im Beiseins Eugens III. geseierte Synode von Reims 1148 den realistischen Irrtum in jeder Fasiung als häretisch, wenn sie bestannte (Denz. n. 389): Credimus et consitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas.

Si vero dicitur, Deum sapientia sapientem . . . aeternitate aeternum . . . esse, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse . . . i. e. seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum. Gilbert unterwarf sich bereitwillig der kirchlichen Entscheidung, ebenso sein Freund Otto von Freising.

3wei Jahrhunderte später tauchte unter ben schismatischen Griechen die Irrlehre der Palamiten auf - so genannt nach ihrem Urheber Gregor Palamas -, welche zwei tonstantinopolitanische Synoden 1341 und 1347 fogar jum (schismatischen) Dogma zu erheben sich nicht entblödeten. Der Rern der neuen Lehre war dieser: Zwischen der Wesenheit (οὐσία) und der Wirksamkeit (ἐνέργεια) herrscht ein wirklicher Unterschied, insofern diese aus jener als etwas Minderwertiges, aber immer noch Göttliches (Deórgs) ausstrahlt. Much die einzelnen Attribute sind nur ewige Ausstrahlungen des göttlichen Befens und verdichten fich ju einem unerschaffenen, aber lichtbaren Licht, welches die Geligen im Simmel leiblich anschauen und auch die Junger auf dem Berge Tabor vorübergehend genoffen. Auf Erden ist dieser himmlische Genuß per anticipationem nur durch die strengste Aszese in der ήσυχία, d. i. in der Ruhe des besschaulichen Gebetes erreichbar. Daher die Bezeichnung "Hespichasten", welcher der Sauptgegner des Palamas, der griechische Mond Barlaam, noch ben beißenden Spottnamen ομφαλοψύχοι hinzufügte. v. Stein, Studien über die Besychasten, Wien 1874.

2. Biderlegung des Realismus. — Jede in die Gottheit hineingetragene reale Unterscheidung, soweit sie nicht die göttlichen Hypostasen als solche betrifft, führt zur Auflösung der göttlichen Substanz in Teile und damit zur Bernichtung Gottes selber. Mit Recht führt der hl. Bernhard die Konsequenzen dieser Auffassung hinunter dis zum Polytheismus (De consid. V, 7): Multa dicuntur esse in Deo et quidem sane catholiceque, sed multa unum; alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centeneitatem: habebimus multiplicem Deum.

Das Dogma von der absoluten Identität zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften ist in allen jenen Bibelstellen enthalten, welche Gottes Attribute nicht im adjektivischen, sondern substantivischen Sinne auffassen. Bgl. 1 Joh. 4, 8: Deus caritas est. Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita (ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). Dieße biblischen Wendungen haben die Rirchenväter niemals als "poetische Redesiguren" angesehen, sondern in Übereinstimmung mit dem katholischen Bewußtsein wörtlich genommen. Der hl. Augustinus saßt die katholische Glaubenslehre in das prägnante Axiom (De Civ. Dei XI, 10): Deus quod habet, hoc est. Wenn die Väter anderseits doch wieder zwischen Θεός und τὰ περί Θεόν unterscheiden, so wollten sie lediglich der Berechtigung einer virtuellen Unterscheidung zwischen Besen und Attributen Nachdruck verleihen. Bgl. S. Anselm., Monol. cap. 16.

3weiter Artitel.

Die Lehre des Eunomins und der Rominaliften.

1. Nominalismus und Kirche. — Aus der eunomianischen Irrlehre von der adäquaten Gottbegreifung im Wesensmerkmal der Agenesie solgte von selbst die Lehre von der Synonymität aller Namen und Attribute Gottes. Hiermit war der Unterschied zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften von selbst zu einem rein logischen Cdist. pure mentalis s. rationis ratiocinantis) verslüchtigt. Im Mittelalter sielen die Rominalisten (Ocam, Gregor von Rimini, Gabriel Biel) in den gleichen Irrtum zurück, nur mit dem Unterschiede, daß sie das Recht zur Unterscheidung verschiedener (an und für sich synonymer) Attribute auf die Verschiedenartigkeit der göttlichen Wirksamkeit nach außen (distinctio cum connotatione effectuum) gründeten. Aber die einen wie die anderen stützten sich auf die absolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens, welche keinerlei Unterscheidung, nicht einmal die virtuelle, in sich soll vertragen können.

Daß die Namen und Eigenschaften Gottes ebenso vielen objetstiven Seiten und Ansichten der göttlichen Substanz entsprechen, solglich keine Synonyme sind, ist vix non de side (Kleutgen). Wegen Überspannung des Einheitsbegrifses verurteilte Papst Joshannes XXII. im J. 1329 solgende Propositionen des Meisters Edart (Denz. n. 523 sq.): Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum (prop. 23). Omnis distinctio est Deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et idipsum

unum quod natura (prop. 24).

2. Widerlegung des Nominalismus. - a) Schon Gregor von Myssa (Contr. Eunom, 1. 12 bei M. gr. 45, 953 sqq.) führt als Gegenbeweis die Gewohnheit der Bibel an, die Gottheit mit vielen Attributen auszustatten, ein Berfahren, das in der Sypothese der Gynonymitat gewiß jeglichen Grundes entbehren und den Sagiographen unerträgliche Pleonasmen zur Laft legen wurde. Mit den icharfften Ausdruden (manifesta insania, ridiculum) geigelt Bafilius die handgreiflichen Absurditäten, welche die Auffassung des Eunomius in lich birgt. Die (innere) Einheit und Ginfachheit Gottes ist tein Stichhaltiger Grund, die bloß virtuelle Unterscheidung von der Gottheit angstlich fernzuhalten; benn die von der unterscheidenden Denktätigfeit gesetzten Unterschiede tun ber Ginfachheit Gottes fo wenig Gintrag. daß "sie vielmehr auf der Einheit der Sache fußen, darin wurzeln und daraus hervorgehen" (Scheeben). Bgl. S. theol. 1 p. qu. 13 a. 4 ad 3: Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet. quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simplicitor ot unito. Die göttliche Einfachheit besteht ja nicht bloß (negativ) in der Abwesenheit jedweder Zusammensetung, wie der mathematische Punkt, sondern auch (positiv) in einem unendlichen Reichtum ungezählter Bollkommenheiten. Aber gerade weil unser Denken diesen Reichtum in einem Begriff nicht zu erschöpfen vermag, müssen wir durch suksessische Bildung verschiedener und mannigsaltiger Eigenschaftsbegriffe, die ebenso vielen Momenten (nicht: Elementen) im göttlichen Sein entsprechen, sowohl der Beschränktheit unseres Erkennens als der Überfülle göttlicher Bollkommenheiten Rechnung tragen.

b) Die seitens der Nominalisten versuchte Einführung der Konnotate ist gänzlich außerstande, die Theorie wesentlich zu verbessern.
Denn Gott wird nicht bloß deshalb gut und weise genannt, weil er
den Geschöpfen Güte und Weisheit mitteilt, sondern weil er auch
ohne Rücssicht auf seine Nachahmbarkeit nach außen in sich selber
wirklich gut und weise ist. Bgl. S. Thom., In 1 dist. 2 qu. 1
a. 3: Neque enim ex hoc, quod (Deus) bona facit, bonus

est; sed quia bonus est, bona facit.

c) Was endlich die verderblichen Konsequenzen der eunomianisch-nominalistischen Lehre angeht, so üben sie ihre verheerendste Wirkung in der Trinitätslehre aus. Denn mit demselben Recht, mit dem zwischen Gottes Wesen und Sigenschaften die rein logische Unterscheidung Platz greisen soll, müßte konsequent auch der virtuelle Unterschied zwischen dem essentiellen und dem notionalen Erstennen und Wollen, der in dem dogmatischen Satz: Pater generat, essentia divina non generat zum Ausdruck kommt, wegsallen. Damit wäre aber dem sabellianischen Modalismus Tür und Tor geöffnet. Vgl. Trinitätslehre.

Dritter Artikel.

Der Formalismus ber Scotisten.

1. Die scotistische Theorie. — Der sog. "Formalismus" spielt in der scotistischen Philosophie und Theologie eine ebenso große Rolle, wie der Begriff der "Borbewegung" (praemotio) in der thomistischen. Man versteht darunter jene eigentümliche Auffassung, welche in den Dingen Unterschiede setzt, die weder als reale noch als virtuelle gelten, sondern zwischen beiden als formalitates ex natura rei in der Mitte liegen sollen. Die formalen Unterschiede sind keine realen, weil sie sich nicht zueinander verhalten wie "Sache und Sache", sondern nur wie "Formalität und Formalität"; sie sind zugleich aber mehr als virtuelle, weil die unterschiedenen Formalitäten schon vor und unabhängig von dem unterschiedenden Denken in der Sache selbst wurzeln, also actu, nicht bloß fundamentaliter in den Dingen bereits vorhanden sind, wie z. B. Sinnlichkeit und Bernünstigkeit im Menschen. Nur so lasse es sich erklären, warum die unterschiedenen

Formalitäten wesentlich verschiedene Begriffsbestimmungen fordern und voneinander geradezu negiert werden muffen (3. B. animalitas non est rationalitas). Indem die Scotisten - vielleicht Scotus (In 1 dist, 8 qu. 4) selbst nicht — ihren Formalismus auch auf Gott übertrugen, gelangten fie gur Borftellung, daß zwischen Gottes Befen und Eigenschaften, baw. zwischen ben einzelnen göttlichen Eigenichaften zwar tein realer, aber jedenfalls auch tein blog virtueller, sondern eben ein formaler Unterschied zu setzen fei. Denn wie 3. B. der göttliche Berstand anders zu definieren sei als der göttliche Wille, fo fei auch die Leugnung des einen vom andern guläffig, wie: "Der Berftand ist nicht Bille"; "bie Gerechtigkeit schont nicht, die Barmherzigkeit icont". Bgl. *Rleutgen, Philos. d. Borzeit, Bd. I, Abh. 2.

2. Kritit des Formalismus. — Obschon die Kirche die formale Unterscheidung der scotistischen Theologie niemals verpont hat, so muß sie bennoch als spikfindig, ungerechtfertigt und bedenklich

verworfen werden.

a) Schon darum fehlt ihr die innere Berechtigung, weil sie ein unfagbares Zwitterding ist, das auf des Messers Schneide steht, dem fassenden Gedanten bald nach rechts, bald nach links ausweicht und niemals jum Stehen ju bringen ift. - Allein die gerügte Zwitterhaftigfeit hat auch einen fehr tiefen logischen Grund. Denn wenn die Zweiteilung der realen und der logischen Unterscheidung unmittelbar auf dem Bringip des Widerspruches sich aufbaut, insofern jeder Unterschied entweder wirklich ober nicht wirklich (= gedacht) sein muß, so leuchtet ein, daß zwischen beide ein Mittleres sich ebensowenig einschalten läßt, wie zwischen Ja und Nein.

b) Aber selbst die logische Möglichkeit der formalen Unterscheidung einmal zugegeben, so führt auch sie — wennschon mit geringerer Evideng - ebenso gur Berftorung der Ginfachheit Gottes wie der Realismus. Denn wenn die Gerechtigkeit Gottes unabhängig von und por allem Denken nicht seine Barmherzigkeit ist, so kann dies, bis in seine augerste logische Ronfequeng verfolgt, doch nur befagen, daß der ersteren Eigenschaft eine andere Realität in Gott zugrunde liegt als der letteren. Was die Scotisten in der Gotteslehre "Formalität" nennen, das wird ex subiecta materia eben zu einer Realität; verschiedene Formalitäten wachsen sich folglich zu ebenso vielen Realitäten aus. Wie immer es sich mit der Anwendbarkeit des Formalismus auf die (physisch und metaphysisch zusammengesetten) Geschöpfe verhalten moge, in der Theologie hat er feine Stelle, weil Die einzigartige Ginfachheit des göttlichen Besens jeden Zersetzungsversuch energisch von der Sand weist.

c) Endlich entbehren die scotistischen Argumente, wenigstens in der Gotteslehre, jeder zwingenden Beweistraft. Denn die logische Rötigung, die Barmherzigkeit anders zu definieren als die Gerechtigkeit, die Notwendigkeit anders als die Freiheit usw., beweist nur, daß in Gott sich Bolltommenheiten gusammenfinden, welche trok ihrer Konzentration in einer unteilbaren Monas ein vollwertiges Aquivalent für verschiedene, gesonderte, ja gegensätzliche Borzüge dem unterscheis

denden Denken darbieten (= distinctio virtualis).

Aus ebendiesem Grunde dürsen aber die Attribute auch nicht schlechtweg voneinander oder von dem göttlichen Wesen negiert, sie müssen vielmehr sensu identico voneinander prädiziert werden. Bgl. S. Augustin., De trinit. XV, 5, n. 7: Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutadilis . . . Bonitas etiam atque iustitia, numquid inter se in natura Dei, sicut in eius operidus distant, tamquam duae diversae sint qualitates Dei, una bonitas, alia iustitia? Non utique; sed quae iustitia, ipsa bonitas; et quae bonitas, ipsa beatitudo. Scharfe Aussprüche gegen den Formalismus s. bei Gerson, Contra vanam curiositatem, lect. 1. Jüngere Scotisten haben ihren Formalismus allerdings so weit abgeschwächt, daß er der virtuellen Unterscheidung der Thomisten sehr nahe kommt. Es verlohnt sich nicht der Mühe, auf diese Spitssindigkeiten näher einzugehen. Bgl. A. Lehmen S. I., Lehrbuch der Philosophie Bb. Is E. 384 f., Freiburg 1909.

§ 2.

Bon der Alleinberechtigung der virtuellen Untericheidung.

1. Die Alleinberechtigung der virtuellen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften im allgemeinen sowie zwischen den einzelnen göttlichen Attributen im besondern solgt per methodum exclusionis schon allein aus dem Umstande, daß nach Berwerfung der realistischen, nominalistischen und scotistischen Auffassung keine andere Unterscheidungsart mehr zur Berfügung bleibt als die unter dem Borantritt des heil. Thomas von der allgemeinen Lehre versschtene distinctio virtualis. Insosern die am weitesten abliegenden Extreme, Realismus und Nominalismus, entweder hoffnungslos der Häresie zum Opfer sallen oder wenigstens hart daran streisen, wird die katholische Wahrheit unbedingt die Mitte zwischen beiden aufsuchen müssen, indem sie sachliche Unterschiede in Gott ebenso entschieden verabscheut, als sie unmöglich mit rein logischen sich zufrieden geben dark.

Wenn nun zwar der scotistische Formalismus vom rein dogmatischen Standpunkte aus ebenfalls das Recht der "wahren Mitte" für sich gestend machen darf, so kommt doch die theologische Argumentation gar dald zur Ersenntnis, daß die sog. formalen Unterschiede allzusehr nach dem Realismus hin gravitieren, als daß sie die genaue Mitte zwischen den fallchen Extremen markieren könnten. So bleibt das theologische Pendel zuletzt dei der thomistischen Unschauung stehen, welche die (auf keinen Fall zu umgehende) Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften sowie zwischen Attribut und Attribut als eine virtuelle zu begreifen sucht, deren Sinn, Bedeutung und Tragweite aus dem im § 1 Gesagten hinlänglich einleuchten. Bgl. S. Thomas, In 1 dist. 2 qu. 1 art. 3: Quod Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui descienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet, quod plura-

litas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur.

2. Um jedoch die thomistische distinctio virtualis noch tieser zu sassen, sei daran erinnert, daß sich dieselbe wieder in zweisacher Beise denken läßt. Entweder so, daß die eine mit dem Dinge (sachlich) identische Bollkommenheit die andere mit demselben Dinge identische Bollkommenheit begrifflich ausschließt, wie z. B. "Sinnlichkeit" und "Bernünstigkeit" im Menschen (— distinctio virtualis perfecta, auch maior genannt); oder so, daß umgekehrt die eine Bollkommenheit die andere dem Begriffe nach einschließt, sei es formaliter oder wenigstens radicaliter, wie z. B. "Sinnenwesen" und "Substanz" (letztere ist sormell in ersterem enthalten) oder "Bernunstseele" und "Intellekt" (letzterer ist radikal in ersterer enthalten), weswegen beide sich zueinander verhalten wie das includens zum inclusum (— distinctio virtualis imperfecta oder minor).

Beil jedoch die zuerst genannte Unterscheidungsweise mit Sicherheit auf eine reale Zusammensetzung des betreffenden Binges schließen läßt, insofern die begriffliche Indiffereng ber einen Bolltommenheit gegen die andere ein unfehlbarer Index ihrer Potentialität ift, fo kann sie auf Gott als den actus purissimus keine Anmendung finden. Mithin tritt für Gott einzig und allein die distinctio virtualis imperfecta oder minor in ihre Rechte ein, derzufolge jedes einzelne Attribut Gottes seine Besenheit, seine Besenheit jedes einzelne Attribut, endlich jedes Attribut alle übrigen dem Begriffe nach (formell ober murgelhaft) in fich ichlieft. Guares fucht biefen wechselseitigen Ginschluß aus der Unendlichkeit Gottes also gu beweisen (De Deo I, 11, 5): Nam sapientia v. gr. vel includitur in essentiali conceptu Dei vel non. Si includitur, ergo praedicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo vel perfectione absoluta, quae in Deo formaliter existat. Si vero non includitur, ergo illud ens quod essentialiter est Deus, ex vi suae essentiae non est summe perfectum neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem. Näheres f. bei Tepe vol. I p. 69 sqq.

Drittes Rapitel.

Die metaphysische Wesenheit Gottes.

Bgl. S. Thom, S. th. 1 p. qu. 13 a. 11; Contr. Gent. I, 21—24; Thomassin, De Deo lib. III. cap. 21—24; Petav., De Deo lib. III. cap. 6; D'Aguirre, Theologia s. Anselmi, disp. 24. — Kleutgen, Philos. der Borzeit, Bd. I, Abh. 5; Bd. II, Abh. 9; ders. Theologie der Borzeit, T. I, Abh. 2, Hoft. 6; *Gillius, De essentia atque unitate Dei, Lugduni 1610; Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige S. 60 ff., Regensburg 1907.

Damit eine von den vielen Eigenschaften Gottes als seine Grunds bestimmung (= essentia metaphysica) gelten könne, hat sie folgende

vier Bedingungen zu erfüllen.

1. Die metaphhische Wesenheit Gottes muß das zuerst Erkannte sein (primum in cognitione); 2. sie muß wirklich das Wesen Gottes charakterisieren, nicht etwa bloß den Status oder Modus seines Wesens; 3. sie muß nach der Analogie eines artbildenden Unterschiedes Gott durchgreisend von allem Richtsötlichen unterscheiden; 4. endlich sie muß Wurzel aller übrigen götklichen Eigenschaften sein, so das diese sich aus jener a priori ableiten lassen. Das kirchliche Lehramt in dieser speziellen Frage nichts entschieden hat, so sind Weinungsverschiedenheiten unter Theologen wie Philosophen gestattet, ein Recht, von welchem ausgiediger Gebrauch gemacht wird.

§ 1.

Unhaltbare Theorien.

1. Überblick. Geschichtlich sind vor allem drei Theorien hers vorgetreten, welche das Problem der Wesensbestimmung Gottes — von der Aseität abgesehen (s. § 2) — mit mehr oder weniger Glück zu lösen unternahmen.

a) Die Nominalisten verlegten das Wesen Gottes in den Inbegriff oder die "Summe aller seiner Vollkommenheiten"

(cumulus omnium perfectionum).

Denn zur Wesenheit Gottes ift alles zu rechnen, was — mit Ausnahme der göttlichen Relationen und Notionen, bzw. der trinitarischen Personen — in Gott sich sindet, also alle Attribute und Vollkommenheiten, erkannte und unerkannte, ruhende und tätige, transzendentale und prädikamentale, Eigenschaften des Erkennens und des Wollens. In Gott gibt es ja keine Akzidenzien. Da also die Eigenschaften mit dem Wesen im strengsten Identitätsverhältnis stehen (s. o. Kap. II), so gehört überhaupt alles, was göttlich ist, zum göttlichen Wesen.

b) Neben der nominalistischen ragt die Ansicht der Scotisten hervor, welche in der Unendlichkeit Gottes diesenige Eigenschaft erblichen, aus der alle übrigen Attribute als ihrem Grunde sliehen.

Denn da es feine wahrhaft göttliche Vollkommenheit geben kann, welche nicht sozusagen mit dem Siegel der Unendlichkeit abgestempelt wäre, so erweckt es den Anschein, als ob gerade diese Eigenschaft das ganze göttliche Wesen nach Form und Richtung beherricht und allen anderen Attributen maßgebend zugrunde liegt. Wenn einzelne Scotisten nicht die formelle, sondern die bloß "radikale Unendlichkeit" (infinitas radicalis) d. i. sene Eigenschaft zur Grundbestimmung erheben, kraft welcher Gott alle wirklichen wie möglichen Bollkommenheiten gebieterisch fordern muß, so scheinen sie sachlich nicht weit von den Vertretern der Aseität sich zu entsernen.

c) Endlich entdeden viele Thomisten die Grundeigenschaft Gottes in seiner Intellektualität, sei es daß sie letztere mehr wurzelhaft als "absolute Geistigkeit" (esse spiritum) oder aber formell als

"Erkenntnistätigkeit" (intellectio subsistens) fassen.

Zugunsten dieser Ansicht läßt sich ansühren, daß es kaum ein besseres Stamm- und Unterscheidungsprinzip gibt als die Charakterisierung Sottes als der absoluten Vernunst. Denn hierdurch erscheint er nicht nur gründlich von der Materie und der geschaffenen Vernunst wie durch eine trennende Scheidewand abgesondert, sondern es ist auch eine fruchtbare Wurzel gefunden, aus der die übrigen Eigenschaften des Lebens logisch hervorsprießen.

- 2. Kritik. Vorstehende Theorien sind darum samt und sonders als versehlt zu bezeichnen, weil sie entweder den Fragepunkt nicht treffen oder eine Eigenschaft als Stammbegriff angeben, die nicht Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist, sondern auf eine tiefer liegende Eigenschaft als ihr Prius zurückweist.
- a) Die nominalistische Lösung im besonderen beantwortet die Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes überhaupt nicht; denn die "Summe aller göttlichen Wollfommenheiten" macht eben nur das physische Wesen Gottes aus, während doch gerade in Frage steht, welche von den vielen Eigenschaften aus der Fülle herauszugreisen und als Grundbestimmung der übrigen anzusehen sei. Ebenso umgehen jene Thomisten den Fragepunkt, welche die Geistigkeit (absolute Vernünftigkeit) Gottes als Stammbegriff ansehen; denn die (das Erkennen und Wollen einschließende) Geistigkeit begründet formell mehr die Natur als das Wesen Gottes; das Wesen geht aber der Natur als deren Prius voraus. Zuerst das eigentümliche Sein; so dann und hieraus erst das Geistsein.
- b) Bei den übrigen Lösungen vermißt man ungern die Erfüllung jener vier Bedingungen, welche die Grundbestimmung des göttlichen Wesens auf sich vereinigen soll. Dies läßt sich leicht der Reihe nach zeigen.

a) Was zuvörderst die scotistische Ansicht betrifft, welche der Unendlichkeit vor allen anderen Attributen den Borzug gibt, so

erfüllt diese zwar einige Bedingungen, aber nicht alle.

Denn weder ist die Unendlichkeit das Ersterkannte noch eigentlicher Stamm- und Mutterdegriff. Nicht ersteres, weil die Aseität die logische Brücke zur Unendlichkeit schlägt; nicht letzeres, weil der Quellpunkt der Unendlichkeit anderswo liegt, nämlich im Begriffe der Autusie (adrovosa, actus purus). Wenn zwar auch die Autusie sich aus der Unendlichkeit logisch ableiten lätzt, so ist doch das Beweisderfahren in diesem Falle ein aposteriorisches und schließt mehr von der Folge auf den Grund als umgekehrt. Sine Sigenschaft aber, welche nicht als Grund, sondern als Folge anderer Gotteseigenschaften zu begreisen ist, hat die Würde einer Grundeigenschaft verwirkt.

β) Es erübrigt noch die Würdigung jener von angesehenen Thomisten (Gonet, Billuart, Salmanticenses) vertretenen Ansicht, der zufolge die metaphysische Wesenheit Gottes nicht zwar in die Geistigkeit, wohl aber in die absolute Erkenntnistätigkeit (intolloctio subsistens) zu verlegen sei.

Allein wenn Gott auch durch fein absolutes Ertennen fich von allen Weltbingen durchgreifend unterscheidet, so geschieht dies doch ebenso gründlich auch durch andere absolute Eigenschaften, z. B. durch seine Ewigkeit, Unverndelichkeit, Unermeslichkeit — lauter Eigenschaften, die notorisch das metaphyfifche Wefen Gottes nicht tonftituieren. Es muß folglich allen biefen Attributen eine noch tiefer lagernde Bestimmung zugrunde liegen, welche allen die gemeinsame Inkommunisabilität erst mitteilt. Weiterhin ist es ein Irrtum, in der intellectio subsistens die Stammeigenschaft Gottes erbliden zu wollen; benn mag man aus ihr auch eine ganze Eruppe neuer Eigenschaften, wie z. B. Allwissenheit, Weisheit u. dgl., a priori herzuleiten imftande sein, so gelingt dies doch keineswegs dei allen. Anstatt die Burzel aller Attribute zu sein, ist sie vielmehr die Frucht einer höheren und alsgemeineren Seinsvollkommenheit, des actus purus. Das esse subsistens geht aber offendar dem intelligere subsistens als ontologisches und logisches Prius poraus.

§ 2.

Die Afeität als Grundeigenschaft Gottes.

1. Begriff der Afeitat. - Die "Afeität" (aseitas, von ens a se) bezeichnet jene göttliche Eigenschaft, vermöge deren Gott

von sich, aus sich, durch sich ist.

Dem ens a se steht als konträrer Gegensatz das ens ab alio gegenüber b. i. das Ding, welches den Grund seines Daseins und Wesens nicht in sich selber trägt, sondern in einem anderen, Fremden, außerhalb ihm Liegenden hat. Da die Welt als Sanzes wie in ihren Teilen in alleweg bedingt ist, so könnte man — wenn das Wort zulässig wäre — die adalietas als ihre sundamentalste Eigenschaft bezeichnen, als den Grundton ihres Wesens, als den im Begriffe der Geschöpflichseit zum vollsten Werte geprägten Gegensatz gegenüber Gott dem Schöpfer. Bgl. Schöpfungslehre.

a) Rein etymologisch angesehen, bezeichnet die (negative) Afeität junächst allerdings nicht das Wefen, sondern den Modus oder Status des Wesens, namlich die Ursprungslosigfeit Gottes (ens a se - ens non ab alio). Allein durch bloge Begriffsanalnse (d. h. ohne Mittelbegriff oder Syllogismus) verbindet sich, was gegen die Norgeleien am Ausbrud entscheidend in die Bagichale fällt, mit bem negativen sofort auch ein positives Moment, wodurch die Afeität fich auswächst und erweitert jum Begriffe des "fclechthinnigen Seins" (esse simpliciter), des "reinen, subsistierenden Seins" (ipsum esse, esse subsistens), der "lautersten Birklichkeit" (actus purissimus) - lauter gleichbedeutende Ausdrude, welche die Absolutheit des gottlichen Seins betonen und die Afeität zur wirklichen Autufie (αὐτουσία) b. h. zur Identität von Dafein und Befen sich auswirfen laffen wollen. Denn wer fein Gein nicht von einem anderen, sondern von sich selbst hat, bei dem muffen Dafein und Besen zusammenfallen. Bgl. S. th. 1 p. qu. 18 a. 3 ad 2: Deus est ipsum suum esse.

Aus dieser positiven Afeität erhellt abermals ber himmelweite Unterschieb zwischen bem göttlichen und dem geschöpflichen Sein. Gott ist das Sein, das Geschöpf hat ein Sein, und zwar dieses ober jenes Sein, ein solches ober ein anderes Sein. Gott ist als schlechthinniges Sein über alle Antegorien erhaben, bas Geschöpf dagegen auf die eine ober andere Seins=

tategorie beschränkt. Miteinander verglichen, besteht zwischen beiden nicht nur keine Kommensurabilität, sondern nicht einmal die Möglichkeit einer strengen Bergleichung. Bgl. Lateran. IV (1215), cap. "Damnamus": Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo sit notanda. Daher stellt das Sein kein gemeinschaftliches Genus dar, in welchem Gott und Geschöpf übereinkämen; vielmehr gilt der Seinsbegriff im eigent lich sten Sinne (proprie et principaliter) nur von Gott, vom Geschöpf hingegen mehr im uneigentlichen und analogischen Sinne (improprie et analogice) — ein Berhältnis, das seinen prägnantesten Ausdruck in der biblischen Benennung des Geschöpfes als eines "Richtseins" (µh öv) findet (vgl. Weish. 11, 23; H. 40, 15).

b) Zur tieseren Erläuterung des Useitätsbegriffes ist es zwedz dienlich, zwei solgenschwere Mitverständnisse zu zerstreuen, denen selbst das geübtere Denken zum Opfer fallen kann: die Verwechslung der Selbstwirklichkeit mit der Selbstverwirklichung einerseits und die In-

einssetzung von absolutem und abstrattem Sein anderseits.

a) Eine erste Mißdeutung liegt darin, daß man die "positive Useität" überspannt, indem man sie nicht einsach als Selbstwirklichskeit, sondern als Selbstverwirklichung, nicht als Selbstgrund, sondern als Selbstbegründung d. i. Selbsthervorbringung oder

Selbstjegung auffaßt (Günther, Ruhn, Schell).

Anlaß zu diesem Mitverständnis mag der scholastische Ausdruck "causa sui" als Aquivalent für "ens a se" gegeben haben. Allein die Scholastiser legten dem (nicht ganz glicklich gemählten) Wort nicht den Sinn unter, als ob Gott sich selbst verursache (causa sui efficiens), sondern sie wollten umgekehrt damit gerade leugnen, daß die Erstursache einer (äußeren oder inneren) Berursachung entweder bedürstig oder fähig sei (causa sui formalis). In der Tat scheitert die gerügte Annahme an einer zweisachen Klippe: am Kausalitätsgeset und am Prinzip des Widerspruches. Das Kausalitätägeset sordert so wenig seine Anwendbarkeit auch auf Gott, daß es vor der causa prima incausata vielmehr Halt macht und die "Schraube ohne Ende" zum Stehen zwingt. Wer den Grund (nicht: Ursache) seines Daseins in sich selbst hat, der bedarf weder einer Berursachung noch einer Selbst verursachung; denn beides seht eine Potentialität zu einer (logisch) noch nicht vorhandenen Wirklichkeit voraus, was mit dem Begriffe der Aseinst streitet. Der Begriffe einer Selbstlehung Gottes widerstreitet aber ebenso auch dem Prinzipe des Widerspruches. Denn "ein Wesen, das sich selbst sehen sollte, müßte schon als seinen gedacht werden, um sich selbst sehen sollte, müßte schon als seinen gedacht werden, um sich selbst sehen oh. des märe bereits, bevor es sich sehe, im Sein und existierte somit vor der Existenz, eine Wirkung vor ihrer Ursache ist aber ein eklatanter Widerspruch. Über die Erkru von Schell († 1906), der den aristotelischen Begriff vok "ersten und bewegten Bewegers" mit dem platonisch-neubatonischen Begriff Sottes als der "reinen Tätigkeit und Bewegung" misverständlich vertausiste, s. Näheres bei Chr. Besch, Theologische Zeitfragen I S. 133 ff. 163 ff., Freiburg 1900; L. Janssens O. S. B., De Deo uno, tom. I p. 229 sqq., Friburgi 1900.

β) Eine zweite viel schlimmere Berirrung — die Rährmutter des Pantheismus — liegt in der verderbenschwangeren Berwechslung des absoluten Seins (ens a se) mit dem abstrakten Sein (ens universale), das bei den Philosophen zuweilen auch den Namen

"pures, reines Sein" tragt.

Nach Hegel ift das "reine Sein" nichts anderes als das absolut Leere und Unbestimmte, das seiner Verwirklichung harrt; erst auf dem Höhepunkt des (bialektischen) Werdeprozesses arbeitet das Nichts zum vollen Sein sich empor. Nun ift aber das lautere, reine Sein Gottes weber mit dem Hegelschen noch mit dem abstrakten Sein, über das die Ontologie handelt, zu verwechseln. Der turmhohe Unterschied ergibt sich wohl am klarsten aus einer kurzen Vergleichung beider miteinander. Denn sie unterschieden sich 1. logisch nach Indalt wie Umfang. Mährend das absolute Sein den höchsten und reichsten Inhalt dei kleinstem, nur auf eine Monas beschrättem Umfange ausweist, ist hingegen das abstrakte Sein bis auf ein einziges Begrissmerkmal seines ganzen Inhalts entleert, aber gerade deswegen sähig, von allem wirklichen und möglichen Sein in weitestem Umfange prädiziert zu werden. Beide unterscheiden sich 2. durch ihren Ursprung dei der Begrissbildung; denn der Begriss des abstrakten Seins wird durch einfache Abstraktion, der des göttlichen Seins aber durch den Syllogismus gewonnen. Sie unterscheiden sich 3. durch ihren Eriskenzmodus; denn das göttliche Sein ist konkret, individuell, persönlich, wohingegen das abstrakte Sein nur im abstrahierenden Berstand sormale, in den Dingen aber bloß sundamentale Wirklichseit besist, mithin als solches keinen reasen Bestand, ganz und gar aber keine Persönlichseit hat. Sie unterscheiden sich endlich 4 durch ihre Eigenschaften. Denn wenn auch beiden das Werkmal der "Einsachseit" und "Aranszendenz" augesprochen wird, so geschieht dies doch in wesentlich verschiedener Bedeutung. Denn dem abstrakten Sein kommt, ähnlich wie dem mathematischen Punkt, Einsachweit von der wieder aus grundverschiedener Einshille. Sein hingegen wegen seiner ontologischen Unteilbarkeit dei unendlicher Seinsssülle. Sein hingegen wegen seiner ontologischen Unteilbarkeit dei unendlicher Seinsssülle. Seens hingen wegen seiner ontologischen Unteilbarkeit bei unendlicher Seinsssülle. Seens hingegen wegen seiner ontologischen Unteilbarkeit dei unendlicher Seinsssülle. Seens heibe das allgemeine Sein ist ein Transzendental begriff, wogegen das göttliche Sein ein "transzendentales Wesen" bezeichnet, das hoch erhaben ist über alle Gattungen, Ar

c) Um schon jest einer wissenschaftlichen Grundlage für die spätere Sinteilung der göttlichen Attribute vorzuarbeiten, ist es zweckienlich, auf eine zweisache Seite hinzuweisen, welche die Aseität nach ihrem Bollbegriss Autusie (actus purus) zur Schau trägt. Wenn der Ausdruck nicht mißverstanden wird, kann man nämlich eine statische und dynamische Seite
an ihr unterscheiden und aus jeder eine selbständige Gruppe von Eigenschaften
ableiten. Als ens a se ist Gott nicht nur unbewegliches Sein, sondern auch
reine Tätigseit, nicht nur erhabenste Kuhe, sondern auch lautere Bewegung,
aber so, daß er beides zugleich ist: Kuhe ohne Starrheit und Tod, lebendige
Bewegung ohne Unruhe und Wechsel. Auf beide Momente, die im Begrisse
des actus purissimus geheimnisvoll zusammentressen, wird das Denken schon
spontan durch die Gottesbeweise hingeführt; denn der Kontingenzdeweis und
das argumentum ex gradidus münden vorwiegend aus in das absolute Sein,
dagegen der Bewegungs, Kausalitäts und televlogische Beweis mehr in das
absolute Leben der Erstursache. Hiermit ist aber der tiesse Stund für die
Ableitung von Seins und Lebensattributen aus dem Aseitäsbegrisse gesunden.

2. Die Aseität als wirkliche Eigenschaft Gottes. — Daß Gott, und zwar ihm allein, die Aseität wirklich zukommt, ist ein in Schrift und Tradition klar gelehrter Glaubenssatz. Bgl. Vatican. Sess, III de fide, cap. 1.

a) Der Schriftbeweis hat vor allem an den geoffenbarten Besens- und Eigennamen Gottes anzuknüpfen. Bgl. Ex. 3, 14 ff.: Ego sum qui sum . . . Sic dices filiis Israel: Qui est (6 &v) misit me ad vos. . . . Dominus ry:, Deus patrum vestrorum

... misit me ad vos: hoc nomen mihi est in aeternum (vgl. I. 42, 8: Ego מְּהָהֵי, hoc est nomen meum). Der neueren exegetischen Annahme, daß in Jahve lediglich die Treue Gottes in

Erfüllung seiner Berheißungen zum Ausdruck tommen soll, widerspricht die emphatische Deutung seines Namens durch Gott selbst; sie hat zudem die ganze südsiche und christliche Tradition gegen sich und auf Geltung höchstens nur insoweit Anspruch, als die Treue eine selbsteverständliche Folgerung aus dem Besensnamen Gottes darstellt. Nicht darum heißt Gott Jahve, weil er der getreue Bundesgott ist; sondern er ist der getreue sich stets gleiche Bundesgott, weil er ens a so ist (vgl. Kleutgen, De ipso Deo, p. 120). Zahlreiche Paraphrasen der Aseität dietet besonders die Apotalypse. Bgl. Apot. 22, 13: Ego sum α et ω, primus et novissimus, principium et finis (δ πρῶτος καὶ δ ἔσχατος, ἡ ἀρχή καὶ τὸ τέλος); dazu Is. 41, 4: Ego της, primus et novissimus ego sum. Ausführlichen Schriftsbeweis s. bei Franzelin, De Deo uno, thes. 22.

b) Die Erblehre stellt sich im großen ganzen als eine nähere Erläuterung und tiesere Ersäuterung obiger Schristtexte dar. Den Eigennamen δ ων begründet Gregor von Nazianz also (Or. 12): "Denn die Fülle des Seins (δλον τὸ εἶναι) ist in densenigen zu verlegen, von dem die übrigen Dinge haben, daß sie sind." Die berühmte Charafteristif der Aseität als "eines unermeßlichen Meeres von Sein" bei Gregor von Nazianz (Or. 45 bei M. gr. 36, 625: οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον) hat Johannes von Damastus (De fide orth. I, 9 bei M. gr. 94, 836) wörtlich übernommen. Eine schöne Paraphrase der Autusie liesert Hilarius (Tract. in Ps. 2, n. 13): Ipse est, qui quod est non aliunde est, in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est. Näheres s. Heinrich § 160.

3. Die Aseität als Grundeigenschaft Gottes. Da die allgemeinere und auch ursprüngliche Ansicht sich für die positive Aseität als metaphysische Wesenheit entscheidet, so ist es um so geratener, dieser Lehre sich anzuschließen, als sie in Schrift und Tradition wohlbegründet und auch durch triftige Bernunftgründe gestützt ist.

a) Wenn die H. Schrift selbst eine definisionsmäßige Erklärung von ihr so diesert, so hat diese, und keine andere, gewiß einen unbedingten Geltungsanspruch. Nun deutet aber Gott selber seinen Eigennamen dahin, daß er so viel hieße wie: Sum qui sum — dyd sim daß er so viel hieße wie: Sum qui sum — dyd sim daß er so viel hieße wie: Sum gui sum — dyd sim daß er so viel hieße wie: Sum gui sum — dyd sim daß er so viel hieße wie: Sum gui sum — dyd sim daß ein selbst (vgl. Ex. 3, 13 ff.). Folglich ist das Sein, die Autusie, die Signatur des göttlichen Wesens. Aus dieser auf dem unmittelbaren Literalsinn susenden Exegese erklärt sich nicht nur die Unaussprechlichseit des Tetragramms wir, sondern auch seine absolute Unübertragbarkeit auf Geschöpse, insosern der wesentliche Eigenname einer Person eben seiner Natur nach unübertragbar ist. Mithin gibt die Aseität den zentralen Kern des göttlichen Wesens an, scheidet dasselbe scharf ab von allem, was nicht Gott ist (vgl. Deut. 32, 39 ff.; Is. 44, 6). — Aus der alttestamentlichen Begriffsbestimmung die läßt sich aber auch der schon oben betonte Sat erhärten, daß die göttliche Aseität nicht als starres,

totes, taubes Sein, sondern als lebendige, persönliche Tätigkeit und Leben auszufassen sei. Denn Gott sagt nicht: Έγω είμι τὸ ὄν, sondern ὁ ἄν — der Seiende (nicht: das unpersönliche Sein). Noch viel origineller versährt der hebräische Text. Nachdem Gott sein Wesen und seinen Namen dahin erklärt hat, daß er sei: ego sum qui sum, erteilt ver dem Moses die Weisung, den Kindern Israels nicht etwa bloß zu sagen: "Der Seiende (LXX: ὁ ἄν; Vulg. qui est) hat mich zu euch gesandt," sondern viel prägnanter (Ex. 3, 14): "Der "Ich bin' (der sign) hat mich zu euch gesandt." Dieses ἄπαξ λεγόμενον hat viele Scholastiker zur' falschen Unsicht versührt, daß die hier substantivierte Berbalform ein eigener, von Jahve verschiedener Gottesname sei. "Es ist gut und richtig," bemerkt tressendener Gottesname sei. "Es ist gut und richtig," bemerkt tressendener; schoner freilich, ihn δ ἄν zu nennen, wodurch auf die Bersönlichkeit oder Geistigkeit hingedeutet wird; aber vollends δ εξιμί (πίπ) gibt die beste und vollständigste Antwort auf die Frage: Was

ift Gott?"

b) Auch die Patristis hat durchweg in der Aseität wie eine wirklichen beigenschaft, so auch die Grundeigenschaft, des göttlichen Wesens erblickt. Die Tiefe des Kamens Jehova bewundernd, rust Hilarius aus (De trin. l. I. n. 5 bei M. lat. 10, 28): Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem . Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur. Gegen Cunomius macht Gregor don Rhssa offendarungsmäßiges Wesensmerkmal die Autusie statt der Agenesie geltend (Contr. Eunom. lid. 8 bei M. gr. 45, 768): "Ein Wesensmerkmal (Er γνωρισμα) der wahren Gottsheit liesert uns der Ausspruch der Hl. Schrift, den Moses durch die Stimme von oben gelernt hat, als er den Sprechenden vernahm: Ich bin, der ich din. Dündig erklärt Hieronhmus (Ep. 15 ad Damas. n. 4): Deus solus essent iae nomen vere tenet . . ., ego sum qui sum. Mit gewohnter Gedankentiese bemerkt Augustinus (In Ps. 101, n. 2 bei M. lat. 37, 1811): Non est idinisi est . . . Ego sum qui sum. Tu diceres: Ego sum, quis? Caius. Alius, Lucius Ego (Deus) sum. Quis? qui sum. Hoc est nomen tuum, hoc est totum quod vocaris. Am packendsten hat wohl der hl. Bernhard die Grundeigenschaft Gottes erörtert (De consid. V, 6): Quid est Deus? Non sane occurrit melius quam qui est. Hoc ipse de se voluit respondere: qui est, misit me ad vos Merito quidem . . Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est Est. Bezüglich der Scholastit vgl. S. Anselm., Monol, c. 3 sq.; S. Thom., S. th. 1 p. qu. 13 a. 11.

c) Die Philosophie unterstütt ben Schrift- und Traditionsbeweis, indem sie zeigt, daß nur die Aseität die vier gur Grundeigen-

ichaft geforderten Bedingungen erfüllt.

Denn sie ist zunächst dassenige göttliche Attribut, welches der forschende Denkgeist zuerst erkennt, wie der Beweisgang der einzelnen Gottesbeweise klar dartut. Zudem enthüllt die Aseität, wosern sie in ihrem Bollbegriff als advousla gesast wird, nicht bloß den Modus oder Status des Wesens, sondern diese Wesens, sondern diese Wesens, sondern diese Wesens, sondern diese diese sesentia, manifestum est quod inter alia nomina hoc (seil.: qui est) maxime poprie nominat Deum. Weiter unterscheidet die Aseität Gott primär und wesentlich von allem Nichtgöttlichen, was z. B. von den sog, kommunisabeln Attributen Gottes nicht gilt; die inkommunikabeln Eigenschaften aber beziehen ihre Unmitteilbarkeit an die Geschöpfe gerade aus der Aseität als

ihrer Burgel. Endlich ift die Afeität Grundstod und Burgel aller übrigen Attribute Gottes, wie denn besonders Thomas von Aquin alle göttlichen Bolltommenheiten aus dem Begriffe des actus purus entwickelt.
4. Unmittelbare Attribute aus der Aseität. — Als solche

haben diejenigen Eigenschaften zu gelten, welche den Existengmodus

und die Ertennbarteit Gottes betreffen.

a) Nur besondere Fassungen und Umschreibungen der Aseität find die drei Bestimmungen der Ursprungslosigkeit, Unabhängigkeit und Notwendigkeit Sottes. Die Arsprungslosigkeit (nicht zu verwechseln mit der innascibilitas des Baters als erster Person) folgt daraus, daß Gott keine bewirkende Arsache außer sich hat (— ens non ab alio); die Selbstgründung in sich selbst schung in sich selbst eben jede Begründung durch ein Fremdes begrifflich aus. In diesem absoluten Selbstand wurzelt auch seine Anabhängigkeit (independentia) von allen äußeren Faktoren. Die unbedingte Notwendigkeit (necessitas) endlich ift insofern ein Ausfluß ber Afeität, als das vermöge seiner Wefenheit

seiende Wesen existieren muß (non potest non esse).

b) Die drei auf die Erkennbarkeit Gottes bezogenen Attribute der Un= sichtbarteit (invisibilitas), Unbegreiflichteit (incomprehensibilitas) und Unaussprechlichkeit (ineffabilitas) wurzeln ebenfalls unmittelbar in der positiven Aseität oder Autusie. Scheeben sagt (Dogmatik I, 502): "Eben weil der Begriff des wefenhaften Seins feiner Tendens nach auf das Tieffte in Sott geht, ift er in der Weise des Ausdrucks der unvollkommenste und bleibt jein Inhalt mehr als der jedes anderen Begriffs ähöntommense inn außsprechlich. Auß diesem Grunde entsprang auch hauptsächlich die heilige Schen, welche nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den heiligen Bätern den Namen Jehova umgab und von dem Gebrauche und der Außsprache desselben abhielt." Deswegen nannten die Bäter Gott nicht bloß den adrodoscog und ύπερούσιος, fondern geradezu den άνούσιος oder "Wesenlosen". Über sämtliche drei Attribute handelte bereits das I. Sauptftud.

Drittes Hauptstück.

Die göttlichen Eigenschaften oder Attribute.

Nach unferer unvolltommenen Dentweise ftellten wir uns die göttlichen Gigenschaften (Attribute) als Formen vor, welche die schon konstituiert gedachte Wesenheit nach Art von Qualitäten umsleiden; das Arteil korrigiert aber diese inadäquate Vorstellungsweise wieder, indem es die absolute Foentität der Attribute mit dem Wesen Gottes betont (s. Heft, II § 2). Die Kirchendäter nennen die göttlichen Eigenschaften bald proprietates (kachtendater nennen die göttlichen Eigenschaften bald proprietates (kachtendater nennen die Artein der die geschaften das die g ματα) ober ea circa Deum (τὰ περί Θεόν), balb dignitates (ἀξίαι, ἀξιώματα) ober rationes (νοήματα, ἐπιλογισμοί), balb virtutes (ἀρεταί) ober mores (ἐπιτηδεύματα). Wichtiger ist die Frage der Einteilung. Die herkömmlichsten Klassistationen sind: 1. in neg at i ve (attributa negativa, ἀφαιρετικά, ἀποφατικά) und affirmative Attribute (attr. affirmativa s. positiva, καταφατικά), je nachdem ihr Begriff durch Negation einer kreatürlichen Unvollkommenheit, oder aber durch Affirmation bzw. Steigerung einer geschöpflichen Bollkommen= heit gewonnen wird. In der Beschaffenheit unser irdischen Gotteserkenntnis tiefstens begründet, muß diese Klassisitation jedenfalls Grundeinteilung bleiben. Materiell fällt hiermit zusammen die Einteilung 2. in unmitteilbare (attr. incommunicabilia) und mitteilbare Attribute (attr. communicabilia), insofern die negativen Eigenschaften, als Ausdruck des prinzipiellen Gegenschaften, als Ausdruck des prinzipiellen Gegenschaften, fages jum Gefcopf, in der Regel nach augen nicht mitgeteilt werben konnen,

während Gott an seinen afsirmativen Bollsommenheiten (in der Natur- oder Gnadenordnung) auch die Geschöpfe teilnehmen lassen kann. Weil jedoch die Grenze zwischen Mitteilbarkeit und Unmitteilbarkeit schwerer zu ziehen ist als zwischen Afsirmation und Negation, insosern wenigstens aus Gnade selbst negative Eigenschaften (z. B. Unräumlichseit, Unveränderlichkeit) in etwa mitteilbar bleiben — schlechthin unmitteilbar ist nur die Aseität —, so empfiehlt es sich nicht, auf diesem Einteilungsprinzip die Klassistation der Attribute aufzubauen.

Eine beliebte Einteilung ist diesenige 3. in ruhende (attr. quiescontia, ἀνενεργητικά) und tätige Attribute (attr. operativa, ἐνεργητικά), je nachdem man das Sein (Besen) oder die Tätigsteit (Natur) Gottes betrachtet. Nur muß man stets im Auge behalten, daß das Wesen Gottes lautere Tätigseit und die göttliche Tätigseit lauteres Sein ist. Indem wir hierin die zwei Seiten der Aseität, das statische und das dynamische Moment, wiederersennen, halten wir sie am meisten geeignet, ein aus der Tiese schöpfendes, wissenschaftliches Verständnis der göttlichen Eigenschaften zu vermitteln. Wir unterscheiden deshalb Attribute des Seins und Attribute der Tätigseit.

Was die ersteren betrifft, so läßt sich alles Seiende teils auf die fünf Transzendentalbestimmungen: ens, unum, verum, bonum, pulchrum, teils auf die zehn Kategorien: Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Habitus, Tun und Leiden zurücksühren (vgl. die Lehrbücher der Philosophie). Demnach werden auch die Seinsattribute Gottes in transzendentale und kategorische (prädikamentale) zerfallen.

Erstes Rapitel.

Die transzendentalen Seinsattribute Gottes.

§ 1.

Die absolute Bollkommenheit und Unendlichteit Gottes.

Das Sein (ens) bezeichnet sowohl das Dasein (existere) als das Wesen (esse, essentia) eines Dinges. Da über das Dasein Gottes im ersten Hauptstück gehandelt wurde, so bleibt hier das ens nur noch in seiner Bebeutung als Wesen (essentia) zu betrachten. Als eigentliche Wesenheit Gottes (essentia metaphysica) haben wir aber die positive Aseintät oder Autusie bereitz im zweiten Haudtstück dargetan. Als besondere Attribute, insoweit sie aus dem ens sich entwickeln lassen, bleiben daher nur noch die Vollstommenheit und die Unendlichkeit Gottes zu besprechen übrig.

Erfter Artitel.

Die göttliche Bolltommenheit.

Rgl. *Scheeben § 71; Seinrich § 163; *Kleutgen, De ipso Deo p. 163 sqq. — S. Thom., S. th. 1 p. qu. 4; Contr. Gent. I, 28. 29; Petavius, De Deo VI, 7; Lessius, De perfect. div. I, 1—7. 1. Begriffsbestimmung. — Etymologisch bedeutet "vollkommen" das, was "zum Bollen gekommen" oder "vollendet" (τέλειον,
von τέλος, Ziel), am Ziele des Strebens angelangt ist. In dieser
Bedeutung schließt die Bollkommenheit den Begriff des Werdens,
der Entwicklung ein. Im engeren Sinne versteht man aber unter
Bollkommenheit auch den vollendeten Zustand selbst (τελειότης)
als Besitz und Genuß der erworbenen Borzüge; nur so ist aber die
göttliche Vollkommenheit zu fassen. Bgl. S. Thom., Contr. Gent. I, 28.

Allein auch in dieser Fassung gestattet der Begriff der Bollkommenheit noch eine dreisache Ab- und Rangstuse Denn zunächst ist jedes Seiende, insosern es als seiend gedacht wird, notwendig auch vollkommen. Der Grad des Seins bildet ebenso das Maß seiner Bollkommenheit als umgekehrt das Richtseiende den Gradmesser der Unvollkommenheit abgidt. Bgl. S. Thom., S. th. 1. p. qu. 5 a. 1: In tantum est perfectum unumquodque, inquantum est actu. In höherem Sinne bezeichnet Bollkommenheit jedoch den Indegriff aller Borzüge, die ein Wesen nach seiner Natur und Bestimmung haben soll. Das Fehlen auch nur eines dieser (essentiellen oder integralen) Vorzüge wird als Mangel (privatio, στέρησις) embsunden, der mit dem Ubel zusammenfällt (z. B. Blindheit, ewige Verdammnis) Im höchsten Sinne endlich versteht man unter Vollkommenheit den Besitz und Genuß aller jener Vorzüge in nicht beliedig großem, sondern in außervorbentlich hohem Maße. So bedeutet die übernatürliche, ewige Clücksleigkeit für den Menschen den Zustand höchster "Vollendung" und ist die Gottesmutter Maria der vollskommenste "Jbealmensch", der nur noch von Christus (nach seiner menschlichen Natur) übertrossen wird.

Selbstverständlich bleibt der Unterschied zwischen der göttlichen und geschöpflichen Bollkommenheit — selbst im höchsten Sinne genommen — ebenso unermeßlich groß, wie der zwischen ens a se und ens ab alio. Denn während das Seschöpf alle seine Bollkommenheiten durch Erschaffung und Entwicklung erwirdt, besitzt Sott allein seine Bollkommenheiten von, auß und durch sich selbst — der Urvollkommenne («όντοτελής). Während serner die Bollkommenheit der Seschöpfe auf bestimmte Kategorien beschränst bleibt, vereinigt Gott hingegen in ungeteilter Fülle alle wirklichen und möglichen Borzüge in sich — der Alvollkommene (παντελής) Während endlich das Seschöpf Wah und Ziel seiner Vollkommenheiten außer und über sich hat, sucht dagegen Gott das Wah und Ziel seiner Bollkommenheit in sich selbst als Mittelpunkt und teilt den Kreaturen von seiner Überfülle mit — der Abervollkommene (ὑπερτελής)

- 2. Dogmatischer Nachweis. Die Lehre von der göttlichen Ur-, All- und Übervollkommenheit ist Glaubenssah. Bgl. Vatican. Sess. III de fide cap. 1: Intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum.
- a) In der H. Schrift sinden sich alle drei Momente ausgesprochen. Die Wesenhastigkeit der (Ur.) Bollkommenheit folgt nicht nur aus dem Wesensnamen της (s. auch Aseität), sondern wird ausdrücklich gelehrt Matth. 5, 48: "Εσεσθε οὖν ύμεῖς τέλειοι, ἄσπερ δ πατήρ ύμῶν ὁ οὐράνιος τέλειος ἐστιν. Bgl. dazu Lateran. IV. cap. "Damnamus": Estote perfecti perfectione gratiae, sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae. Der aseitarische Charakter spricht ferner aus senen Bibelstellen, welche die Selbstgenügsamkeit und Bedürsnissossisstellt Gottes betonen, wie

Röm. 11, 35: Quis prior dedit illi et retribuetur ei? (pal. 31. 40, 13; Bf. 15, 2; UG. 17, 25). — Als Allvollfommenheit ist Gott Ideal und Urfache aller geschöpflichen Borguge, die er in höchster Reinheit einheitlich in sich befaßt. Bgl. Gir. 43, 29: Τὸ πῶν ἐστὶν αὐτὸς. Röm. 11, 36: "Οτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δί αὐτοῦ καὶ είς αὐτὸν τὰ πάντα. Aus seinem unerschöpflichen Geinsfonds entwirft Gott darum die Ideen der Weltdinge und teilt diefen faufal ihre ganze Seinsvollkommenheit mit. Bgl. Pf. 93, 9: Qui plantavit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non considerat? (vgl. If. 66, 9). - Die Überschwenglichkeit der göttlichen (Über-) Bollkommenheit endlich, vom Siraciden in glühenden Farben gesichildert (vgl. Sir. 43, 29 ff.), ist geeignet, den Vernunftgeschöpfen Schrecken einzuflößen. Vgl. Sir. a. a. D.: Terribilis Dominus et magnus vehementer et mirabilis potentia ipsius. Darum fehlt jeder gemeinschaftliche Magitab eindeutiger Bergleichung. Bgl. 3f. 40, 17: "Alle Bolfer als waren fie nicht, fo find fie por ihm, und wie ein Richts und wieder nichts, so werden sie vor ihm erachtet."

b) Die Rirchenväter zerlegen die gottliche Bollfommenheit in ihre Momente und finden in ihr die geschöpflichen Borguge in sublimiertelter Form wieder.

Daher stellt Ambrofius die goldene Regel auf (De fide I, 16, 106 bei M. lat. 16, 552): Quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire. Eine schine Stelle hat der hl. Bernhard (In Cantic. Serm 4): Non quod longe ad unoquoque sit, qui esse omnium est, sine quo omnia nihil. Sane esse omnium dixerim, non quia illa sunt quod ille, sed quia ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Der philosophische Betweiß sin die per ipsum et in ipso sunt omnia. Der philosophische Beweiß für die göttliche Bolltommenheit stützt sich teils auf die Gottesbeweise, von denen speziell das tiessinnige, allzu vernachlässigte argumentum ex gradidus perfectionum (S. th. 1 p. qu. 3 a. 3 "Quarta via"; Contr. Gent. II, 15) das ens perfectissimum unmittelbar dartut, teils auf die Aseität als Wurzel aller göttlichen Borzüge. Letztern Beweiß führt der Aquinate also (S. th. 1 p. qu. 3 a. 2): Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet totam perfectionem essendi in se contineat . . . Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent, unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit.

3. Uber die Art des Enthaltenseins der geschöpflichen Bolltommenheiten in Gott. — Wenn in Gott als dem All- und Abervollkommenen alle geschöpflichen Borguge irgendwie enthalten fein muffen, fo bleibt noch die Urt und Beife diefes Enthaltenfeins naher zu bestimmen. Denn es leuchtet ein, daß die endlichen Bolltommenheiten nicht ohne gründliche Läuterung auf Gott übertragbar find.

Seit Anfelmus (Monol. c. 14; Proslog. c. 5) pflegt man zwei Rlaffen geschöpflicher Bollfommenheiten zu unterscheiden: "reine" (perfectio simplex) und "gemischte" (perf. mixta s. secundum quid). Erstere schließen in ihrem formellen Begriff nicht nur keine Unvollkommenheit, sondern nur "reine" Vollkommenheit ein (3. B. Geistigkeit), wohingegen letztere einen verunreinigenden Beisat mit der Bollkommenheit "vermischt" enthalten (3. B. Stoff, Schlußvermögen). Sinnig bestimmt Anselmus das reine Vollkommene als "melius ipsum quam non ipsum", das gemischte Vollkommene aber ald "melius non ipsum quam ipsum". So ift nach absolutem Wertmaßstab der Geist "besser als der Richtgeist" (Körper), während das Körperliche umgekehrt "minderwertiger ist als das Geistige".

a) Hieraus ergibt sich die Art des Enthaltenseins beider Bollsommenheitsarten in Gott von selbst. Die reinen Bollsommenheiten sind, da sie begrifflich ohne weiteres ins unendliche sich steigern lassen, ihrem eigentlichen und formellen Begriffe nach in Gott, die gemischten dagegen nur in virtueller und eminenter Weise. Daher das theologische Axiom: Perfectiones simplices sunt in Deo formaliter, mixtae autem tantum virtualiter et eminenter.

Die Gründe für beibes leuchten ein. Denn wie die formelle Ubertragbarteit der reinen Bollfommenheiten darin wurzelt, daß diese begrifflich nichts anderes als Bollfommenheit bedeuten, so fordert der Begriff einer gemischten Bollfommenheit, daß sie erst einem logischen Reinigungsprozeß (durch Negation) unterworfen werde, bevor sie auf Gott übertragbar erscheint. Benn es z. B. sogar eine unendliche Reue geben könnte, so dürste man sie dennoch nicht formaliter auf Gott übertragen, weil sie begrifflich eine zu bereuende Sünde, also eine Unvollkommenheit voraussetzt.

b) Es bleibt indes noch das Berhältnis des "virtuellen" zum "eminenten" Enthaltensein näher zu bestimmen.

Das virtuelle Enthaltensein umfaßt zwei Momente: das ibeale und fcopferische Prinzip. Unter ersterer Rücksicht enthält Gott die gemischten Bollkommenheiten ihrem Werte oder Aquivalente nach (virtus = valor), insofern er eben das Ideal ober Borbild (causa exemplaris) berselben ift. Unter letterer aber enthält er fie als ichopferische Macht, also wie die Urface ihre Wirkung, infofern er dieselben auch schöpferisch aus nichts hervorbringt oder hervorbringen kann (virtus — potentia activa). So ist das materielle Licht dirtuell in Gott enthalten, weil er sowohl dessen ewiges Ideal als schöpferische Ursache ist. — Zum Wesen des em i nenten Enthalten= seins gehören drei Momente: die Notwendigkeit einer vorgängigen Läuterung durch Negation; die Versetzung in eine andere, höhere Daseinsweise; die absolute Bentifizierung mit allen übrigen Attributen. Beil nämlich eine gemischte Bolltommenheit nicht formaliter auf Gott übertragen werden tann, fo muß fie vorerst durch Berneinung gereinigt werden (3. B. Gott ist untörperlich, unräumlich). Die so gereinigte Form kann aber tropdem mit ihrem ge-schöpflichen Modus (3. B. Raumerfüllung) in Gott nicht existieren, sondern muß in eine höhere Existenzweise versett werden (3. B. Allgegenwart). jedoch bie betreffende göttliche Bolltommenheit nicht als Afzidens, fondern als Substang gu faffen ift, fo muß fie gulest in ein abfolutes Ibentitats. verhältnis wie mit Gottes Befen, fo mit allen feinen übrigen Bolltommenbeiten, reinen wie gemischten, gesetzt werben. - Man fieht leicht ein, wie zwischen dem virtuellen und dem eminenten Enthaltensein ein innerer Zu-sammenhang besteht und sie einander teils ergänzen, teils voraussehen. Der umfassendste Begriff ist jedenfalls derjenige des eminenten Enthaltenfeins, weswegen manche Theologen (Leffius, Kleutgen) fich an diefer Stelle mit der These begnügen: "Die gemischten Bolltommenheiten find eminenter in Gott enthalten." Im letterem Sinne allein ist auch der misverständliche Lehr- und Grundsat des Kardinals Nikolaus von Cues zu deuten: "Deus est complicatio omnium" — nämlich: eminenter, nicht formaliter. Gegen die Anklage, als ob hierdurch Gott zum Sammelpunkt von sich wechselseitig ausschließenden Gegenfähen und unaufgehobenen Widersprüchen gemacht werden foll, hat fich der Cusaner selbst in seiner Apologia doctae ignorantiae träftig aur Wehr gefett.

c) Der Sat, daß die gemischten Vollkommenheiten in Gott nur virtualiter et eminenter sich vorfinden, darf jedoch nicht im ausschließenden Berstande genommen werden.

Demn auch die reinen Bolltommenheiten sind genau ebenso virtuellerund eminenterweise in Gott enthalten wie die gemischen, nur daß jene dor diese die demienterweise in Gott enthalten wie die gemischen, nur daß jene dor diese die dock eine voraus haben, daß sie ohne weiteres die formelle Ubertragbarseit gestatten. Doch auch dies gilt nicht ganz ohne Einschräfung. Denn weil auch die persectio simplex unter allen Umständen ein aus der Rreatur geschöfter (abstraktiv-analogischer) Begriff ist, so erscheint sie don Geburt aus mit einem kreatürlichen Modus behastet, welcher eine Undollsommenheit bedeutet; letztere kann aber nur auf dem Wege der Regation und Steigerung ausgeräumt werden (s. o. S. 35 ff.). Anderseits wäre es ein arges Misverständnis, wollte man nur aus der Analyse der perfectiones simplices, nicht auch aus derzenigen der perf. mixtae eine wahre Wesenserkenntnis Gottes erwarten. Denn letztere vermitteln eine wahre Erkenntnis aus einem zweisachen Grunde; einmal, weil sie Abbilder (ectypon), sodann weil sie Wirfungen (essexuarten. Denn letztere derwitteln eine wahre Erkenntnis aus einem zweisachen Grunde; einmal, weil sie Abbilder (ectypon), sodann weil sie Wirfungen (essexuarten. Denn letztere derwitteln eine wahre Erkenntnis Geschöften Strunde; einmal, weil sie Abbilder (ectypon), sodann weil sie Behre der Scholastier enge zusammen, daß sämtliche Geschöfte das Zeichen der "Uhnlichseit mit Gott" auf der Etirne tragen. Freilich nicht alle auf dieselbe Weise und in gleichem Grad e; denn während die vernunftlosen Dinge einer bloßen "Fußhur" (vestigium) gleichen, stellt allein das Bernunstgeschöft auch ein wahres "Bild" (imago, Ebenbild) Gottes dar. Bgl. S. th. 1 p. qu. 93; dazu L. Janssens, De Deo uno, tom. I p. 250, Friburgi 1900.

4. Ein Einwand der Pantheisten. — Aus der vorgetragenen Lehre erledigt sich der Einwurf, daß "Gott plus Welt" größere und höhere Bollkommenheit zum Borschein bringt als "Gott minus Welt".

Will ber Pantheismus damit blog behaupten, Gott und Welt feien zwei berichiebene und untericiebene Wefen (plura entia), fo ichlagt er fich felber ins Antlit. Will er dagegen fagen, daß die Bingufügung ber gefchopflichen ju den gottlichen Bolltommenheiten einen höheren Bolltommenheitagehalt (plus eatis) ergebe, jo vergist er, daß Gott und Welt gar feine summierbaren Größen darstellen, weil das göttliche Sein ja in einer ganz anderen Ordnung liegt als das geschöpstliche. Nur gleichartige Dinge lassen sich addieren. Nun kommt aber der Begriff des Seins nur Gott im eigentlichen, dem Gefcopf aber blog im analogischen Ginne gu: folglich ftellt "Gott plus Welt" eine absolute unvollziehbare Summe dar. Dazu fommt, daß famtliche geschöpflichen Borguge, Die reinen wie Die gemischten, tatfächlich bereits entweder formaliter ober virtualiter et eminenter in Gott borhanden find, und zwar in unendlicher Fulle unt fonzentriertefter Wirklichkeit. 3. B. die förperlichen Vorzüge des Weltstoffes mit den immanenten Vollstommenheiten Gottes zu einem "höheren Tritten" zusammenschweißen, so würde daraus ebensowenig eine höhere Vollkommenheitssorm resultieren, als wenn jemand den menschlichen Verstand durch innerliche Verquickung mit der Tierintelligenz "verbessern" wollte; in beiden Fällen hätten wir lediglich eine Berichlechterung bes Bolltommenheitswertes zu fonftatieren. Sowenig Dante plus "Göttliche Komödie" oder Michelangelo plus "Weltgericht" eine höhere Bolltommenheit herausstellt als Dante und Michelangelo allein für sich — das Kunstwert selbst bezieht ja alle seine Vorzüge einzig und allein dom Künstler —, ebensowenig und noch weniger stellen "Gott plus Welt" einen größeren Seinswert bar als Gott ohne Belt. Bgl. Suanez, Metaphys. disput. 28 sect. 3. J. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner S. 56 ff., Freiburg 1906.

3weiter Urtifel.

Die Unendlichfeit Gottes.

Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 7: Contr. Gent. I, 43. Suarez, De Deo II, 1; Aguirre, Theol. s. Anselmi, disp. 32; *Gutberlet, Das Unendliche S. 130 ff., Mainz 1878; Lépicier, De Deo uno, tom. I, p. 263 sqq. Parisiis 1902; D. Zimmermann S. I., Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott 3. A., Freiburg 1912.

1. Begriffsbestimmung. — "Endlich" nennt man das, was eine Grenze, ein Ende (finis, δρος) hat; "unendlich" (infinitum,

άπειρον) also ist das, was teine Grenze, tein Ende hat.

a) Endlos, grenzenlos, unendlich kann aber ein Ding in zweifachem Sinne heißen: entweder der bloßen Möglichkeit nach (infinitum potentiale) oder der Wirklichkeit nach (infinitum actuale). Dieses wird auch das "kategorematische", jenes das "hnkategorematische" Unendliche genannt. Die Unendlichkeit des lehteren gipfelt in der bloßen Vermehrbarkeit über alle denkbaren Grenzen hinaus, wie z. B. eine unendliche Fläche, Linie; wegen der Undestimmtheit der Grenze heißt es kurz auch das "Undestimmte" (indesinitum), welches tatsächlich immer endlich bleibt (sine sine sinitum). Dagegen hat das kategorematisch oder aktual Unendliche schlechterdings keine Grenzen; es ist wirklich unendlich, unbegrenzt. Gleichwohl ist auch das spnkategorematisch oder potential Unendliche (Undeskimmte) kein imaginärer, sondern ein odjektiv-realer Begriff, wenn wir nicht etwa das sog. "schlechte Unendliche" bei Hegel (Enzhklopädie, S. 90 ff.) ausnehmen wollen, welches als "depotenziertes Sein" identisch ist mit dem Richts. Aristoteles und die Scholastis schwieben dem Urstoff (Ind produn, materia prima) wegen seiner Bestimmbarkeit zu allen möglichen Wesenssownen eine wahre (aber potentiale) Unendlichest zu nach dem Prinzip: Materia prima est potentia omnia. In gleicher Weise wurde auch der geschöpstsiche Intellet als (potential) unendliche Rapazität zu allen möglichen Erkenntnissen ausgestät zu allen möglichen Erkenntnissen ausgeschen Erkenntnisser der Sontelligibele zumal erkennen könne, sondern nur einiges; und dies nicht durch aus sich selbst wie Gott, sondern nur einiges; und dies dies dieh durch und aus sich selbst wie Gott, sondern nur einiges; und dies die der Ernntnissormen (Engel) oder durch den Abstraktionsdrozes aus dem Sinnslichen (Mensch).

b) Weiterhin muß scharf zwischen Unendlickeit der Größe (infinitum quantitate) und des Seins (infinitum perfectione s. essentia) unterschieden werden. Diese ist Gegenstand der Theo-

logie und Theodizee, jene aber der Mathematik.

Der Mathematiker rechnet anstandslos mit "unendlich großen" und "unendlich kleinen" Größen, wobei die philosophische Möglichkeit offenbleibt, ob man es nur mit einem potential oder aktual Unendlichen zu tun habe. Bgl. Pohle, Das Problem des Unendlichen (Katholik 1880); ders., Das unendlich Kleine (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1889, 1893). Selbst wenn es in der Mathematik eine aktual unendliche Größe gäbe, so würde dennoch wegen des wesentlichen Akzidens-Charakters dieser letzteren kein Abergang zum unendlich Bollsommenen geschaften. Man hätte höchstens auch im Gebiete des Endlichen ein actu infinitum secundum quid, kein actu infinitum simpliter. — Unter dem Unendlichen schlechthin pflegt man stets nur das Unendliche des Seins, der Substanz zu verstehen, welches folglich mit dem absolut Bollsommenen materiell in eins zusammensällt. Aber formell unterscheiden sich beide in dreisacher Beziehung: einmal, weil die absolute Bollkommenheit ein afsirmatives, die Unendlichkeit aber ein negatives Uttribut Gottes ist; sodann, weil die absolute Bollkommenheit sich

dur Unenblichkeit verhält wie das Allgemeine dum Besonderen, das Ganze zum Teile; endlich weil die absolute Bollkommenheit mehr die (innere) Seinsfülle, die Unendlichkeit dagegen die (äußere) unmeßbare Größe des göttlichen Seins und der Attribute hervorkehrt.

2. Das Dogma der Unendlichkeit. — Mehr als einmal hat die Rirche die göttliche Unendlichkeit definiert; zuerst auf dem Nicanum II (787) durch den Ausdrud: Θεός ἀπερίγραπτος, zulett

auf dem Vatitanum: omnique perfectione infinitum.

a) Um von den früheren Schriftterten über Gottes absolute Volftommenheit zu schweigen, benuhen wir hier nur solche Bibelstellen, welche speziell die Unendlichkeit der göttlichen Substanz aussprechen. Bgl. Pf. 144, 3: Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis. Dier kann die "Größe Gottes" nur sein Wesen bezielen, da es in Gott wie keine Afzidenzien, so keine Quantität geben kann; weiter aber bezeichnet die der Größe Gottes beigelegte Unendlichkeit sicher kein insnitum potentiale, weil jede Potentialität im ens a se einen Widerspruch involviert: folglich ist nach biblischem Zeugnis die göttliche Wesensgröße aktual unendlich. Auch dort, wo einzelne göttliche Attribute als unendlich angeseht werden (vgl. Pf. 146, 5: Magnus Dominus noster et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus), ist wegen der Identität von Wesen und Eigenschaften auf aktuale Unendlichkeit des Wesens zu erkennen. Wenigstens angedeutet wird letztere überall da, wo Gott als der absolut Seiende (d die intervallent) den Geschöpfen als bloßen Schatten oder Kussen (intervallent), 3s. 40, 17; Sir. 43, 32).

b) Die Tradition bietet zu besonderen Bemerkungen keinen Anlaß, zumal die Bäter bei der Erörterung der Unbegreiflichkeit Gottes stets seine Unendlichkeit voraußsezen. Ausdrücklich schließt Gregor von Ahssa das potential Unendliche von Gott aus, wenn er schreibt (Contr. Eunom. l. 12): Beder größer noch kleiner wird er durch die Hinzustügung oder hinwegnahme, da jeder Zuwachs, der beim Größerwerden sich sinder, im Unendlichen keine Stelle hat." Sine schöne Beichreibung dietet Hilarius (Tract. in Ps. 144, n. 66): Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis... Finem magniscentia eius nescit. Andere Bäterzeugnisse sein Aguirre a. a. D.

rinem magniscentia eius nescit. Anoete Batetzeugntse ibet Agustet auß dem c) Die Scholastis such tie Unendlichseit Gottes unmittelbar auß dem Aseitätsbegriff zu entwickeln. In diesem Sinne schreibt der hl. Bonaventura (Itiner. mentis c. 5): spsum esse purissimum non occurrit nisi in plena suga voö non esse Tristig argumentiert auch der Aquinate (Contr. Gent. I., 28): Secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate . . . lgitur si aliquid est. cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quae alicui rei conveniat. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit vo non esse. Bgs. auch Toletus, Comment. in 1 p. qu. 7. Auf aposteriorischem Wege läßt sich die unendliche Wesendvollkommenheit auß dem Begriffe der Allursächlichkeit Hottes abseiten (vgs. S. th. 1 p. qu. 4 a. 2). Ein ganzes Shstem von Vernunstebeweisen s. bei Gutbertet a. a. O.

§ 2.

Die Ginheit, Ginfachheit und Gingigfeit Gottes.

Das Wesen bes Einen (unum, rò sv) liegt in der "inneren Ungeteiltheit des Seins"; daher die Definition: Unum est id quod est indivisum in se. Steigert sich die Ungeteiltheit dis zur Unteilbarkeit, so entsteht der Begriff der Einsachheit (unitas indivisibilitatis s simplicitas). Von beiden Arten des unum ist jedoch die Einzigkeit (unicitas) verschieden, welche zum Begriff des unum noch "den Ausschluß Fremder vom Besitze einer Eigenschaft"

als Merkmal hinzufügt.

Als reine Volksommenheit muß die metaphhfische ober trafzenbentale Sinheit in ihrer boppelten Gestalt d. h. sowohl als indivisio wie auch als indivisibilitas gesaßt, in unendlicher Potenzierung auf Gott übertragen werden; dann ist aber die Sinzigkeit Sottes sofort ein einsaches Postulat der Bernunst. Während die geschaffenen Monaden als Individuen existieren, kann die unerschaffene Monas nur einmal existieren. Hiernach entspringen aus dem Begriffe des "Einen" drei Sigenschaften Sottes: seine innere Sinheit (unitas Dei), seine Einfacheit (simplicitas), seine Einzigkeit (unicitas).

Erster Artifel.

Die innere Einheit Gottes.

Bgl. Kleutgen, De ipso Deo p. 177 sqq.; Scheeben § 82; Picus a Mirandola, De ente et uno; Thomassin, De Deo II, 1 sq.; Jof. Görreß, in Leben Jesu Christi von Sepp, Bb. I (Borrebe, S. 18 ff.), 2. Aust., Regensburg 1853.

- 1. Borbegriffe. Der Begriff der metaphysischen oder transzendentalen Einheit fügt zu dem des Seins nur noch die Beziehung des "Ungeteiltseins" hinzu; denn "was in sich ungeteilt ist, das ist Eines". Folglich macht die Regation des Geteiltseins das Wesen der Einheit aus. Nichtsdestoweniger ist die Einheit ein positives Prädikat der Dinge, einmal weil das ens Grundbegriff bleibt, sodann weil die Regation des Geteiltseins im Grunde nur Negation einer Negation, also Position bedeutet.
- a) In der "Ungeteiltheit" gibt es aber Grad- und Rangunterschiede, insosern einige Dinge sogar unteilbar, also einsach, andere hingegen zufammengesetzt sind; folglich muß man neben der unitas indivisionis auch zwei Arten der Einheit unterscheiden: die Einheit der Unteilbarkeit (simplicitas) und die Einheit der Jusammensetzung (unitas compositionis), sei letztere nun eine unitas per se (z. B. Mensch) oder per accidens (z. B. Haus, Staat). Aus dem Gesagten folgt, daß die Einheit ebensoweit reichen muß wie daß Sein: Ens et unum convertuntur. Denn alles Seiende ist entweder einsach oder zusammengesetzt. In ersterem Falle ist es unteilbar, also sicher indivisum in se; in letzterem hat es noch kein Sein, solange seine Teite nicht zum Ganzen geeint sind, erhält aber sosort mit dem Aft der Einigung zugleich seine Ungeteiltheit d. h. Einheit (vgl. S. th. 1 p. qu. 11 a. 1).

b) Gegen diese metaphysische oder transzendentale Einheit müssen aber zwei verwandte Begriffe sorgfältig abgegrenzt werden, weil sie nicht mehr transzendentale Seinsbestimmungen darstellen: die mathematische Seinsbestimmungen darstellen: die mathematische Sinheit (die Eind) und die Einzigkeit. Denn als "Arinzip der Jahl" wird die mathematische Sinheit in die Kategorie der (diektreten) Größe gedrängt, hört also auf, eine allgemeine Bestimmung alles Seienden als solchen zu seinzwie auch die Sinzigkeit durch den Nebenbegriff des "Ausschlusses Fremder den Bestimmten Bollsommenheit" don selbst in eine bestimmte Rlasse von Dingen abrückt, obschon beide in ihrer Eigenschaft als Seiendes wieder die metaphysische oder transzendentale Einheit begrifflich einschließen.

c) Den Gegensatzum Einen (unum) bildet das Liele (multa). Der schlichten Einheit als bloßer indivisio steht die Vielheit gegenüber als Geteiltheit, Auseinandergehen in Teile, Einheiten, Monaden. Der Unteilbarkeit oder Einsachheit aber darf man nicht das Vielsache (multiplex) als konträren Gegensatz entgegenstellen — denn bei absoluter Einsachheit ist Gott

breifältig in der Person —, sondern das Zusammengesetzte (compositum). Insofern sowohl die Geteiltheit als die Zusammengesetzteit eine Unvolltommenbeit oder Sterese (στέρησις) bedingt, läßt sich ihr Gegensat zur Einheit speziell als ein konträrer bzw. privativer kennzeichnen (wie "sehend" und "blind"). Weil die mathematische Einheit sich zur Vielheit verhält wie der Teil zum Ganzen, indem die Sind sowohl die erste Zahl in der Reihe als auch eine von den Zahlen der ganzen Reihe darstellt, so muß dieser Gegensat als ein relativer gesaft werden (wie "Bater" und "Sohn"). Da endlich der Begriff der Einzigkeit (unicum) jede Bielheit innerhalb derselben Sattung direkt ausschließt, so stehen beide zueinander im Verhältnis des kontradiktorischen Gegensates (wie "ja" und "nein").

Bei Gott ist jede Vielheit, als Gegensatz zur Einheit, auszuschließen, insoweit die Ratur, Substanz, Wesenheit in Vetracht kommt; bezüglich seiner Personlichkeit aber ist reale Dreiheit anzunehmen (vgl. Trinitätslehre). Insessendere wiederschließeit, der gestelltheit.

Bei Gott ift jede Bielheit, als Gegensatz zur Einheit, auszuschließen, insoweit die Ratur, Substanz, Wesenheit in Betracht kommt; bezüglich seiner Bersönlichkeit aber ist reale Dreiheit anzunehmen (vgl. Trinitätslehre). Insbesondere widerspricht dem göttlichen Wesen jede innere Geteiltheit, jegliche Art von Zusammensehung, jedwede Vielheit gleichartiger Wesen; ihm kommt vielmehr notwendig innere Einheit, absolute Einfachheit und Einzigkeit zu. Da den beiden letzteren Eigenschaften je ein eigener Artikel zu widmen ist, so bleibt an dieser Stelle nur die innere Einheit, die übrigens

in der Einfachheit virtuell mitgegeben ift, zu besprechen.

2. Das Dogma der inneren Einheit Gottes. — Insofern die folgenden Ausführungen nichts anderes sind als eine Umschreibung und andere Fassung von deklarierten Dogmen (Aseität, Einfachheit usw.), sind sie der Substanz nach Glaubenssätze.

a) Wenn man die Einheit Gottes zunächst mit der Aseität verknüpst, so leuchtet ein, daß er seine Ungeteiltheit von sich selber hat (unus a se); mithin ist Gott als der Ur-Eine zu salsein, der in der Sprache der Bäter als die Einheit selbst (ipsa unitas, huovác, évác). Freilich nicht als inhaltsarme Einheit, wie das abstrakte Sein, sondern einerseits zwar als "das kernhaft Kleinste, was gedacht werden kann und kleiner als welches nichts gedacht werden kann "das gedacht werden kann und größer als welches nichts gedacht werden kann" (Görres a. a. O.). Als eine Berle der Theologie und Rhetorif darf die Beschreibung gelten, welche der hl. Bernhard don der göttlichen Ur-Monas entwirft (De consid. V, 7): Est qui est, non duae est ... Purus, simplex, integer, persectus ..., non habens quod ad numerum dividat, non quae colligat ad unum. Unum quippe est, sed non unitum: non partidus constat ut corpus, non assectibus distat ut anima ... Tam simplex est Deus quam unus est. Est autem unus et quomodo aliud nihil, si dici possit, unissimus est ... Quid plus? Unus est etiam sibi: idem est semper et uno modo. Non sic unus est sol, non sic una luna: clamat uterque — ille motidus, illa et desectibus suis. Deus autem non modo unus sibi, et in se unus est; nihil in se nisi se habet: non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem ... Compara huic uni omne quod unum dici potest, et unum non erit.

b) Als vorbilbliche und schöpferische Ursache der geschaffenen Monaden müßte man Gott unbedingt auch den Allseinen nennen (vgl. Six. 43, 29: Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός), wenn dieser Außdruck nicht durch die Formel der Eleatenschule: ἔν καὶ πᾶν verpönt wäre (Pantheismus). Auch die versänglichen, wenn auch auf groben Mißverständnissen berwhenden Gedankengänge des modernen Monismus raten zur Vorsicht. Der Sedanke selbst ist an sich einwandsstrei, sosern man betont, daß Gott Vorbild und schöpferische Ursache nicht nur der geschöpslichen Einheit, sondern auch der Vielheit und Mannigfaltigkeit ist; denn die abgeleiteten Monaden als solche wirkt er nicht minder, wie die unzählige Menge der Dinge. Während so die geschaffenen Monaden einerseits in der göttlichen Monas als ihrer Exemplars und Wirks

ursache gründen, gruppieren sie sich anderseits wieder als Bielheiten um diese selbe Monas, wie die Peripherie um den Kreismittelpunkt, wie die Jahlen um die Sins. Allein "nicht Sins aus Vielem ist sie, sondern Sins vor allem Vielen; nicht aus der Verwirrung und Vermischung oder Durchdrigung ist sie Sines geworden, sondern durch die einsache, höchste, unaussprechliche, quellenhafte Sinheit, in der aller Akt, alle Form, in den innersten Abgründen ihrer Verborgenheit so über Allem und außer Allem unübertrefssich beschlossen unt, das sie nicht bloß Allem einwohnt, sondern mehr Sins mit allem ist, als sie selber mit sich sind" (Görres a. a. D.). Darum nennt Scheeben die göttliche All-Sinheit "eine absolut mächtige, fruchtbare und königliche Sinheit, welche als das aund aund die einigende Mitte aller Dinge reell das leistet, was auf dem mathematischen Gediete die Zahleinheit gegenüber den zusammengesepten Zahlen und der Mittelpunkt des Kreises gegenüber der Peripherie ideell leistet" (a. a. D. S. 578).

c) Infosern Gott in unendlich höherem Sinne Eines ist als alle Monaden unter ihm, wird er zuletzt zur Aber-Einheit, mit welcher die geschaffenen Monaden absolut unvergleichbar sind. Im kleinsten Brennpunkt zur winzigsten Sinheit konzentriert, sammelt sich die Abersülle unendlich vieler und großer Bollkommenheiten zur "überersten Monas, die in ihrer Einsachheit das am engsten sich sassende, darum reichste, sohin auch das gediegenste Sein ist (Görres a. a. D.). Aus dem Begriffe der Abereinheit beweist der Aquinate (S. th. 1 q. qu. 11 a. 4) den Sat, Gott sei nicht nur unum, sondern maxime unum. Denn maxime unum sei das, was sowohl am meisten "Sein" als auch am meisten "Ungeteiltheit" ausweise. Run sei ader Gott als actus purus das Sein selbst, als absolut einsaches Wesen aber auch am meisten ungeteilt in sich selbst: solglich sei er maxime unum. Schriftbeweis s. bei Gregor. de Valentia, Comment. in 1 p. qu. 11 art. 4. Inviesern die Trinität der unaussprechlichen Aber-Einheit Gottes keinen Abbruch tut, zeigt Kleutgen (op. cit. p. 185).

3weiter Artifel.

Die absolute Ginfachheit Gottes.

Bgl. Scheeben § 72; Hurter, Compend. theol. dogmat. tom. II. thes. 82; Franzelin, De Deo uno, thes. 26 sq.; Petav., De Deo II, 1—7; *S. Thom., Contr. Gent. 1, 16—27; Lépicier, De Deo uno, tom. I. p. 149 sqq., Parisiis 1902. Weitere Literatur j. d. Hap. 2.

- 1. Stand der Frage. In der Frage nach dem Berhältnis von Gottes Wesen zu seinen Eigenschaften (s. o. S. 66 ff.) wurde die Einsachheit der göttlichen Natur als Grundlage der virtuellen Unterscheidung vorausgesetzt. Jest ist sie tieser zu erklären. Da der konträre Gegensat des Einsachen nicht das Bielsache, sondern das Jusammengesetzte ist (s. Art. 1, Abs. 1), so läßt sich die Einsachheit als "Abwesenheit der Zusammensetzung" definieren. Simplicitas est carentia compositionis. Mithin wird auch die Art der Einsachheit von der besonderen Art der Zusammensetzung begrifflich abhängen.
- a) Nun gibt es aber eine zweisache Art der Zusammensetzung: die physische und die metaphysische, je nachdem das einsache Ding entweder real voneinander verschiedene Teile oder nur begriffsliche (metaphysische) Unterschiede in sich befaßt. Wie zur ersten Gruppe nicht nur alle substantialen Zusammensetzungen (z. B. aus Materie

und Form, Leib und Seele), sondern auch die atzidentellen (z. B. aus Substanz und Atzidens) gerechnet werden müssen, so gehören zur zweiten diesenigen, welche in einem real Identischen nur begriffliche, aber objektive Teile voraussehen (z. B. aus Gattung und Differenz). Eine wichtige Rolle spielt bei allen Zusammensehungen der Begriff des Teiles, unter welchem man "ein unvollständiges, der Ergänzung durch ein anderes bedürftiges Sein" versteht. Hieraussolgt, daß die zu einem Ganzen zusammengehenden Teile sich gegenseitig vervollkommnen und ergänzen, sowie auch dem Ganzen selbst Bollendung geben und wieder von ihm empfangen.

b) Während diese Folgerung mit Bezug auf die physischen Zusammensetzungen ohne weiteres einleuchtet, ist hingegen die vervollkommnende Funktion der metaphysischen Teile deshalb nicht so ganz klar, weil auch die virtuellen Unterschiede in Gott leicht als metaphysische Teile ausgefaßt werden könnten. Und doch verdietet das Dogma von der absoluten Einsacheit Gottes sogna iede Zusammensetzung aus begrifflichen Unterschieden. Allein der wesentliche Abstand zwischen metaphysischer und virtueller Zusammensetzung ist darin zu suchen, daß diese auf bloß subsektiver Unterschiedung, jene aber auf wahrhaft objektiven Unterschieden beruht. Denn deim Geschöpf, selbst dem unteilbarsten (z. B. Engel), verhalten sich seine metaphysischen Teile in objektiver Weise zueinander wie das Bestimmbare (Potenz) zum Bestimmenden (Akt), so daß jede derartige Jusammensetzung als sicherer Index der Kontingenz gelten kann. Dazu-kommt, daß das bestimmbare Begriffselement (z. B. animal) zugleich der näheren Bestimmung durch ein anderes (z. B. rationale) bedars, während beide gegeneinander verglichen zugleich eine sollte gegenseitige Steichgültigkeit zur Schau tragen, daß das eine ohne das andere berwirklicht sein kann (z. B. Tier, Engel). Nun gibt es aber in Gott weder ein Bestimmbares noch ein Bestimmendes, weil er actus purissimus ist. Anderseits verhalten sich seine Bollkommenheiten so wenig indisserven deine ohne die andere begrifflich fordert und keine ohne die andere sein kann.

2. Das Dogma von der absoluten Einsachheit. — Auf dem Lateranum IV (1215) wird die Trinität definiert als una essentia, substantia seu natura simplex omnino (cap. "Firmiter"). Bgl. Vatican. Sess. III de fide cap. 1: simplex omnino et

incommutabilis substantia.

a) Die H. Schrift spricht Gottes absolute Einsachheit, die sogar jede metaphysische Zusammensehung zurüdweist, in allen jenen Stellen aus, in welchen seine Attribute substantiiert, bzw. mit dem göttlichen Wesen real identifiziert erscheinen. So "hat Gott nicht nur in sich das Leben" (Joh. 5, 26), sondern er "ist das Leben (ή ζωή) selbst" (Joh. 1, 4; 14, 6; 1 Joh. 1, 2) und darum "allein unsterblich" (1 Tim. 6, 16). Wie Gott alle "Schäße der Weisheit" besitzt (Kol. 2, 3), so "ist er die Weisheit (ή σοφία) selber" (Sprichw. 1, 20; Weish. 7, 21; 1 Kor. 1, 24) und deswegen "allein weise" (Röm. 16, 27). Ist er zwar "ein Gott der Liebe", weil er Liebe hat, so ist er dennoch vielmehr "die Liebe (ἀγάπη) selbst" (1 Joh. 4, 8) und insosern "allein gut" (Matth. 19, 17; Lut. 18, 19). Wenn zwar auch "voll der Wahrheit" (Joh. 1, 14), so ist er doch eigentlich "die Wahrheit (ή ἀλήθεια)" selbst (Joh. 14, 6; 1 Joh. 5, 6). Mit

einem Bort: Nach der Bibellehre ift Gott lauterste Attualität ohne Qualität, seine Eigenschaften sind identisch mit seiner Substang. Dies ift aber nur eine andere Wendung für den Sat, daß Gott nicht einmal aus metaphysischen Teilen zusammengesett, sondern purer Att ohne jede Spur von Potentialität ift. Bgl. 1 Joh. 1, 5: Quoniam Deus lux (= actus) est, et tenebrae (= potentia) in eo non sunt ullae.

b) Im Traditionsbeweis tonnen wir die thetifche von ber

apodittischen Lehrform unterscheiden.

a) Die Realität der Einfachheit Cottes finden wir durch alle Jahrhunderte wirksam bezeugt; benn schon Origenes (De princ. I, 1, 6) führt sie unter ben Dogmen bes Urchriftentums auf. Gegen die anoftische Emanationslehre macht Frenäus geltend (Adv. haeres. Il, 13): Deus simplex et non compositus, totus έννοια et totus νοῦς et totus λόγος. Chrill von Alexandrien (Thesaur. 31) beruft fich auf das Zeugnis des ganzen Menschengeschlechtes. Mit den härtesten Worten, welche nur auf Häresie passen, brandmarkt die Patristik den entgegengesetzten Jrrtum als absurdum et nefarium (Maximus), als summa impietas (Joh. v Damaskus), als blasphemia (Athanasius). Weil auch die Arianer die göttliche Einfachheit als unbeftrittenes Dogma gelten ließen, fo fetten die Rirchenväter nicht felten gerade bier ben Gebel ein, um von ihnen das weitere Zugeständnis der Homousie Christi mit dem Bater zu erpressen. So z B. Athanasius (De Synod. 34): "Ihr habt gesagt, aus Gott fei der Sohn, also habt ihr schon gesagt, er sei aus der Substanz des Vaters (έκ της ουσίας πατρός); denn die Substanz ist einfach, in der es keine Beschaffenheit gibt (άπλη γάρ έστιν ουσία, έν ή ουκ έστι ποιότης).

β) Weiterhin ist die Einsachheit nach der Väterlehre nicht nur als

faktische, sondern auch als apodiktische Eigenschaft zu fassen, und zwar auf Grund der absoluten Joentität zwischen Dasein und Wesen, Wesen und Attributen, den einzelnen Attributen felber. So Chrill von Jerufalem (Catech. VI): "Richt teilweise sehend und teilweise nicht fehend, sondern ganz ist er Auge und ganz Gehör und ganz Geist" (δλος νούς). Aus dieser Grund-anschauung sloß einerseits das augustinische Axiom (De Civit. Dei XI, 10): Deus quod habet, hoc est, anderseits der patristische Umsehrias: Creatura non est, sed habet sapientiam etc. Bgl. Gregor M., Moral. II, 27: Sapientia Dei est et sapit, nec habet aliud esse, aliud sapere. Servi autem sapientiae (i. e. homines), quum habent vitam, aliud sunt et aliud habent, quippe quibus non est hoc ipsum esse quod vivere. Den schulgerechten Ausbruck hierfür, wonach Gott "reiner Att", in keiner Weise aber "Potenz" ist, hatte schon der hl. Maximus Consessor gesunden, wenn er schried (Comment. in Dionys. de div. nom. c. 5): "Gott ift der Wirklichkeit, nicht der Möglichkeit nach (ένεργείς έστιν, οὐ δυνάμει), als ob er zuerst nicht Weisheit (ἀφροσύνη) ware und erst dann Verstand in Wirklichkeit wurde; beswegen ist er auch nur reiner Verftand (νοῦς μόνον χαθαρός), das Berstehen nicht als etwas Hinzukommendes besitzend, sondern er dentt rein durch sich selbst (παρ' έαυτοῦ νοεῦ." Viele Bäterzeugnisse sei Petav, De Deo II, 2 sq. und Thomassin., De Deo IV, 4.

c) Die philosophischen Beweise gehen von der Boraussetzung aus, daß die Bolltommenheit der Einfachheit nicht in der blogen Unteilbarkeit b. h. der Abwesenheit von Teilen besteht — ansonst wären ja die "Monaden" des Leibniz, die "Realen" Herbarts, die "Atome" der Chemiker, die "Punkte" der Mathematiker eo ipso vollkommenste Wesen —, sondern vor allem in der gleichzeitigen Fülle positiver Borzüge. So angesehen, entsaltet das Argument aus der Aseität oder Autusie seine volle Krast, wie der Aquinate lichtvoll zeigt (S. th. 1 p. qu. 3 a. 7): In omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Nicht minder

triftig schließt das Argument aus der absoluten Kausalität Gottes (l. c.): Omne compositum causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, cum sit prima causa efficiens. Noch andere

Bernunftbeweise f. bei Anselm., Monol. c. 16. 17.

3. Dogmatische Folgesätze. — Kraft der bewiesenen Einstachheit sind von Gott alle Arten von Zusammensetzung, alle physischen wie metaphysischen Teile strenge auszuschließen. Wir heben mit den gröberen Formen an, um bis zu den seineren und seinsten allmählich fortzuschreiten.

Erfter Sag. Gott ift nicht zusammengesett aus Materie

und Form (ex materia et forma).

Beweis. Denn die Materie (δλη πρώτη) ist nichts als Potenz (δύναμις), Gott aber reinster Aft (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) ohne jede Spur von Potentialität. Bgl. S. th. 1 p. qu. 3 a. 2: Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. Bill man auf Gott überhaupt mit Aristoteles den Formbegriff anwenden, so ist er stoffsose, reine, absolute Form. Deswegen bemerkt der hl. Bernhard (De consid. V, 7): Ipse sidi forma, ipse sidi essentia est. Non est formatus Deus, forma est. Non est compositus Deus, merum simplex est. Tam simplex Deus, quam unus est. Einen stoffsichen Gott kennt nur der Materialismus.

Zweiter Satz. Gott ist nicht aus Substanz und Atzidenzien zusammengesetzt (ex substantia et accidentibus).

Beweis. Die Funktion des Afzidens ist, die Substanz zu vervollkommnen, ihr zu geben, was sie aus sich noch nicht hat. Beide verhalten sich folglich zueinander wie die Potenz zum Akt. Als die die sist aber Gott jeder Bervollkommnung unfähig. In anderer Form: Die geschöpfliche Substanz besitzt und trägt ihre Eigenschaften, und diese werden von ihrer Substanz beselsen und getragen (ratio habentis et habiti). Nun ist aber Gott das, was er hat. Folglich kann es keine Afzidenzien in ihm geben. Bgl. S. August., De trinit. V, c. 1 n. 2.

Dritter Sat. In Gott gibt es feine Zusammensetzung

aus Bermögen und Tätigfeit (ex facultate et actu).

Beweis. Wenn Gott nicht immer unveränderlicher Att wäre, sondern erst würde, so fände ein Übergang von der Potenz zum Att in ihm statt, der Att selbst aber würde als Produkt des Bersmögens nach Art eines Akzidens an der göttlichen Substanz haften. Run widerspricht aber beides der Aktualität und Akzidenslosigkeit Gottes. Folglich gilt der Schluß (S. Thom., Contr. Gent. II, 10): Deus est sua operatio et actio. Bäterzeugnisse s. bei Petav., De Deo V, 10—11.

Bierter Sat. In Gott gibt es teine Zusammensetzung

aus Tätigkeit und Tätigkeit (ex actu et actu).

Beweis. Wenn das Erfennen, Wollen und Wirken Gottes real voneinander verschieden waren, so existierten drei Atte in Gott, von denen feiner der andere ware. Folglich bestände das Wesen Gottes aus einer realen Dreiheit von Aften, die höchstens nach Guntherscher Auffassung in einer "organischen Ginheit" gipfelten. hiermit ware aber die Identität des gottlichen Wefens mit den Attributen ebenfo entschieden aufgehoben, wie die Afeität, absolute Bollfommenheit und Unendlichkeit Gottes. Sieraus folgt, daß die gottliche Ratur alle ihre Tätigfeit, sei sie immanent oder transitiv, durch einen einzigen Alt ausüben muß.

Wenn die Anwendung dieses Grundsates auf die notwendige Tätigkeit Wenn die Anweidung dieses Grundsates auf die notwendige Latigkeit ad intra (Erkennen, Wollen) keiner vernünstigen Beanstandung unterliegt, so beginnen ernstere Schwierigkeiten erst da, wo es sich um das freie Wirken Gottes ad extra handelt (z. B. Erschaffung, Heiligung). Allein durch die Schöpfung oder heiligung empfängt Gott sa keine neue, vorher undesessen Seinsvollkommenheit, sondern höchstens das Geschöpf. Nicht die göttliche Tätigkeit als solche ersährt eine innere Beränderung, sondern einzig und allein das Produkt dieser Tätigkeit. Mithin bildet das freie Wirken Gottes nach außen keinen sachlichen Grund, die Tätigkeit und die Natur Gottes zu zersplittern und seine Einsachheit auss Spiel zu sehen. Näheres s. bei Suarez, Metaph, disp. 30, sect. 9; s. auch Kap. Il § 4.
Künster Sak. In Gott gibt es keine Ausammensekung

Fünfter Sag. In Gott gibt es teine Zusammensetzung aus Gubjett und Wesenheit, baw. aus Natur und Berson

(ex subiecto et essentia; ex natura et hypostasi).

Rach der Lehre des Ariftoteles (De anima III, 4) foll nur bei Stoffwesen (Körpern) die individuelle Bestimmtheit derart außerhalb der spezifischen liegen, daß für erstere ein eigenes "Individuationsprinzip" nötig wird: die öλη πρώτη oder materia signata. Bon den "reinen Fermen" (Engeln) behauptet der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 4 a. 3), daß ihre spezifische und individuelle Bestimmtheit in eins zusammensallen, daß also jedes Engelindividuum

eo ipso auch eine eigene Engelspezies barftellt.

Beweis. Wie immer man über diese philosophischen Fragen benten mag, so viel steht fest, daß wenigstens bei Gott Individualität (im Sinne von singularitas) und Befenheit absolut que fammenfallen. Denn die Unnahme einer auch nur metaphyfischen Busammensetzung Gottes aus Subjett und Wesenheit wurde den Begriff ber Poteng in das gottliche Wefen hineintragen und feine Afeitat gerstören. Deshalb stellte Eugen III. zu Reims 1138 dem haretischen Sage von Gilbert de la Porrée: Divinitate Deus est, sed divinitas non est Deus (bei S. Bern. Serm. 80 in Cant, n. 6) den Glaubensjak entgegen: Ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi.

Mus porstehendem erhellt ohne weiteres, daß Gott auch feine Busammensetung aus Natur und Sypostase verträgt. Man muß also nicht blog betennen: Pater est Deus, sondern auch: Pater est divinitas, und umgefehrt (vgl. Lateran. IV. cap. "Damnamus").

Nur ift noch turg zu zeigen, daß bas Trinitätsgeheimnis feinen Rif awischen Person und Natur hervorruft, daß also die Dreibersönlichkeit Gottes seine absolute Einfachbeit nicht beeinträchtigt. Nun ift aber zu bebenken, daß Bater, Sohn und Heiliger Geist, trot ihrer realen Unterschiedenheit als Personen, nicht in drei verschiedenen Gottnaturen subsistieren (Tritheismus), sondern in derselben, numerisch einen Gottnatur. Bgl. Lateran. IV. l. c.: Quaelidet trium personarum est illa (summa) res, vid. substantia, essentia s. natura divina. Um aber eine dreisache Subsistentia, dieser einen summar res begreislich zu machen, genügt die virtuelle Unterscheidung zwischen Ratur und Person, welche bekanntlich keine objektive Zusammensehung in der Sache im Gesolge hat (s. o. S. 71 f.). Daher daß theologische Axiom (Decret. Eugenii IV. pro sacobitis): In divinis omnia sunt unum, ubi non odviat relationis oppositio. Die tiesere Erklärung gehört in die Trinitätelehre.

Sechster Sat. In Gott gibt es feine Zusammensetzung aus Gattung und Artunterschied (ex genere et differentia).

Beweis. Denn die Gattung (z. B. animal) ist etwas Abstraktes, Bestimmbares, also Potentiales, während der Artunterschied (z. B. rationale) außerhalb der Gattung sällt und dieselbe näher bestimmt, ohne sie begrifflich zu fordern. Wie es aber in Gott weder ein Bestimmbares noch ein Bestimmendes geben kann, weil er actus purus ist, so verlangt auch eine Vollkommenheit mit logischer Notwendigkeit sede andere, da alle untereinander sowie mit dem Wesen und Dasein Gottes identisch sind.

Bgl. S. Thom., Comp. theol. c. 13: Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse; nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc, quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo, quod sit genus. Weil aber jede wissenschaftliche Begriffsbestimmung gerade durch Angabe des nächsten Gattungsbegriffes (genus proximum) und des artbildenden Unterschiedes (differentia specifica) vollzogen wird, so folgt unverzüglich daß sich von Gott keine eigentliche Definition entwersen läßt. Also ist der ganz richtige Sah: Deus est ens a se keine wahre Begriffsbestimmung, sondern nur eine analogische Nachahmung einer solchen. Das undefinierbare göttliche Sein steht jenseits und über allen Gattungen oder Kategorien, da es mit keinem geschöpslichen Sein sich unter einen gemeinsschaftlichen Gattungsbegriff, nicht einmal den des Seins, eindeutig subsumieren läßt.

Siebter Sat. Gott ift nicht aus Besenheit und Dasein zusammengesett (ex essentia et existentia).

Beweis. Denn die göttliche Wesenheit, die mit metaphysischer Notwendigseit existiert, kann ohne aktuales Dasein gar nicht gedacht werden. Die Borstellung eines bloß möglichen Gottes oder eines zwar wirklichen, aber aus Dasein und Wesen objektiv zusammengesetzten Gottes enthält einen handgreislichen Widerspruch. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. q. 3 a. 4: Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem et non per essentiam. Deus autem est sua essentia. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens. Aus diesem Grunde ist zwischen Gottes Wesen und Dasein nicht einmal die virtuelle Unterscheidung zulässig, sondern lediglich die rein logische.

Dritter Artifel.

Die Einzigkeit Gottes, ober der Monotheismus und feine Gegenfate: Bolytheismus und Dualismus.

Bgl. Heinrich §§ 151—154; Franzelin, De Deo uno, thes. 25; Oswald, Dogmat. Theologie, Bb. I, Anhang S. 264 ff; *C. Arieg, Der Monotheismus der Offenbarung und das Heibentum, Mainz 1880; Chr. Pesch S. I., Gott und Götter, Freiburg 1890; J Nifel, Der Monotheismus Jsraels in der voregilischen Zeit, Paderborn 1893; Kortleitner, De Polytheismo universo et quidvsdam formis apud Hebraeos sinitimasque gentes usitatis, Oeniponte 1908; Idem, De diis gentilium quid s. litterae V. T. iudicent, Oeniponte 1912; W. Schmidt, Der Ursprung der Cottesidee, Münster 1911; Chantepie de la Saussahe, Lehrb. der Religionsgeschichte, 2 Bde, 3. Aust., Tüb. 1905.

- 1. Der Monotheismus als Dogma. An der Spitze der tirchlichen Glaubenssymbole stehend (vgl. Nicaen.: Credo in unum Deum πιστεύω εἰς ἔνα Θεόν), gehört der Glaube an Gottes Einzigkeit (μοναρχία) zu den Fundamentalwahrheiten des Christentums. Ist doch der Monotheismus nichts anderes als die einzig mögliche Form des Theismus. Während das IV. Lateranum (1215) mit der ganzen Christenheit bekennt, quod unus solus est verus Deus (cap. "Firmiter"), schreitet das Batikanum förmlich zur Verdammung wie des Utheismus, so auch des Polytheismus und Dualismus fort, wenn es bestimmt (Sess. III De fid. can. 1): Si quis unum verum Deum, visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit, a. s. Im Sinne des kirchlichen Dogmas ist aber nicht bloß das Faktum, sondern auch dessen kann.
- a) Im Alten Bunde war der Monotheismus "das hauptjächliche, ja das einzig-eigentliche und ausdrückliche Dogma" des
 jüdischen Boltes (Oswald a. a. D. S. 269) und für das Judentum
 von gleich grundlegender Bedeutung, wie die Taufformel für das Christentum. Mit diesem jüdischen Grunddogma verband sich organisch das Grundgesetz der Liebe Gottes. Jenes sollte das Denken, dieses das Handeln der Juden ordnen und in ein richtiges, organisch konstruiertes Wechselverhältnis setzen. Beide Momente erscheinen im berühmten sog. vow dogmatisch seitzelegt (Deut. 6, 4 f.): Audi Israël,

Dominus Deus noster Dominus unus est; diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Der Zusammenhang beider ist kausal zu interpretieren: "Weil Gott nur einer ist, deshalb sollst du ihn aus beinem ganzen Herzen lieben."

Wie ein roter Faben burch alle Blätter ber alttestamentlichen Schriften sich hindurchziehend, bildet der Monotheismus das spezistiche Erkennungsmal des A. T. Wenn zwar in den universalistischen Gottesbegriff der altmosaischen Zeit durch die Auserwählung des Bolkes Ifrael ein partikularistischer Zug hineingekommen war, insosen Jahve von jeht ab als "Bundesgott" auftrat, so hat doch der spätere Prophetismus durch die Ausbildung des sog, ethischen Monotheismus selber dafür gesorgt, daß die numerische Einheit

Gottes auch als absolute, von allen nationalen und theofratischen Schranken befreite "Monarchie" aufgesaßt wurde. Bgl. J. 44, 6: Ego primus et ego novissimus [propterea] absque me non est Deus. Bgl. J. König, Theologie der Psalmen S. 280 ff., Freiburg 1857; Zschoffe, Theologie der Propheten § 36, Freiburg 1877.

Im Neuen Bunde wird zwar die Trinität zum unterscheis benden Grunddogma des Chriftentums erhoben, mahrend das Grundgesetz der Liebe in höherer Form und verklärter Gestalt fortdauert. Allein der Monotheismus wird durch das Trinitätsdogma so wenig verdunkelt oder beeinträchtigt, daß er daraus vielmehr eine neue Bestätigung und Vertiefung erfährt. Die Trinitätslehre ist nur auf der Grundlage des Monotheismus möglich, wie insbesondere das athanasianische Glaubensbekenntnis hervorhebt. Das mosaische you wird durch das Christentum nicht nur nicht außer Rraft gesetzt, sondern vielmehr auch jum Grundstein des R. T. erhoben. Bal. Mart. 12. 29 f.: Iesus autem respondit ei (scribae), quia primum omnium mandatum (πρώτη πάντων ἐντολή) est: Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est. Diliges etc. Der reale Unterschied der drei gottlichen Personen hebt die Einheit der göttlichen Natur nicht auf, sondern sett sie als gegeben voraus.

Unter den Aposteln ragt Paulus als Prediger des strengen Monotheismus hervor. Die Lystrier in Lykaonien, die ihm und seinem Genossen Barnadas Stierodser darbringen wollten, belehrt er eindringlich über den einen wahren Gott (AG. 14, 14). Er predigt vor dem versammelten Areopag in Athen den "einen undekannten Gott" (AG. 17, 23). Er proklamiert den Monotheismus als Weltreligion, die erhaben ist über alle nationalen und räumlichen Schranken. Bgl. Köm. 3, 29: "Oder ist er bloß Gott der Juden, nicht auch der Heiden (edvär)? Gewiß auch der Heiden "Er verbietet endlich den Genuß von Gögensteich mit der Begründung (1 Kor. 8, 4): "Wir wissen, daß das Jobl nichts ist in der Welt und daß kein Gott ist außer dem einen (xal ört oddsels Geds zi un else)."

b) Im Traditionsbeweis ist auf die apodittische Fassung des Monotheismus der Hauptton zu legen. Nach Anleitung der Hl. Schrift suchen die Kirchenväter den inneren Widerspruch der Bielgötterei, bzw. die absolute Notwendigkeit des "Einen Gottes" aus verschiedenen Mittelbegriffen herzuleiten, zumeist wohl aus dem Begriffe ber Aseität und der absoluten Bollfommenheit.

So argumentiert beispielsweise Frenäus (Adv. haer. II, 1): Si extra illum est aliquid, iam non omnium est πλήρωμα neque continet omnia; deerit enim πληρώματι hoc, quod extra eum (esse) dicent. Wie Tertullian (Apol. 17) sich für die Wahrheit des Monotheismus auf das "Zeugnis der natürlich christlichen Seele" beruft, so deweist er die innere Kotwendigkeit desselben aus dem Begriffe der absoluten Bolltommenheit (Adv. Marcion 1, 3): Duo ergo aus dem Begriffe der abstitutien Volktommender (Adv. Marcion 1, 5): Dud eigo summa magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum par non habere? Wit Recht schließen daher die Väter unter Anlehnung an Pauluß (Eph 2, 12: καί ἄθεσι έν τῷ κόσμφ), daß "der Polytheißmuß im Grunde nichts anderes sei als Atheißmuß". Bgl. Athanasiuß (C. Gent. 40, 24): Tèν πολυθεότητα άθεότητα είναι λέγομεν . . . καί πολυαρχία ἀναρχία. Bundig erflärt wieder Tertullian (Adv. Marcion. bei M. lat. 2, 249): Deus, si non unus est, non est. Weitere Väterzeugnisse s. hei Peta v., De Deo uno I, 3—4; Thomassin., De Deo II, 1—6. — Waß die Lehre der Scholastit betrifft, fo entwickelt ber Aquinate in feiner philosophischen Summe (Contr. Gent. I, 42) fiebzehn Beweise für die Notwendigfeit des Monotheismus; die dret vorzüglichsten aus ber Ginfacheit und Bollfommenheit Gottes fowie aus ber Ginheitlichkeit des Weltbildes hat er in seine theologische Summe (1 p. qu. 11 a. 3) hinübergenommen. Lefenswert ift noch Anselmus (Monol. c. 4).

2. Erfter haretifcher Gegenfag: ber Polntheismus. -Unter Polytheismus versteht man "die Unnahme vieler Götter". Sein Ursprung ist teils in der Schwäche des gefallenen Berftandes, teils und besonders in der Berkehrtheit des Billens ju suchen. Je nachbem man entweder das Absolute verendlichte oder das Endliche vergötterte, find zahllose Formen des Bolytheismus entstanden, welche indes der Bernunft nicht minder wie der Offenbarung widersprechen.

a) Wenn man die "reine" von der "angewandten" Gottesidee untersscheiden darf, so besteht der Frrtum des Polytheismus lediglich in der verkehrten Ubertragung des Gottesbegriffes auf ungeeignete Subjekte d. h. auf Dinge, die nicht Gott sind noch seien können. Bgl. Weish. 14, 21: Incommunicabile nomen (= בְּהָנֶה) lapidibus et lignis imposuerunt.

in ber Bildung bes Gottesbegriffes überhaupt sich bie gefunde Natur bes Menschen noch widerspiegelt und der ganze Frrtum darin steckt, daß die wahre Gottesidee von ihrem eigentlichen Träger abgehoben und auf freatürliche Gegenstände übertragen wird, läßt sich mit Grund behaupten, der Polhtheismus sei mit Atheismus nicht ohne weiteres identisch. Nur durch konsequent logisches Denken kommt man zur Überzeugung, daß der Polytheismus einen inneren Widerspruch einschließt und, wosern man den Monotheismus nicht dassür eintauschen will, notwendig zum Atheismus führt. Der Polytheismus ift eine spezifische Erscheinung bes Beidentums und mithin der gerade Gegensat ju ben nichtheibnischen ober monotheistischen Religionsformen

(Christentum, Judentum, Jssam).
b) Was den Ursprung des Polytheismus betrifft, so fordert seine reißende Ausbreitung auf der Erde, namentlich in der Zeit von Abraham dis Spristus, eine zureichende Erklärung. Da die Vernunst die klarsten Beweise für die innere Unmöglichkeit der Vielgötterei der den einstende ist, so wäre es jedenfalls ungenügend, die Schwäche des gefallenen Intellettes allein dafür verantwortlich machen und etwa in der Bergeflichkeit, Dentfaulheit, Gebundenheit im Sinnlichen den adäquaten Erklärungsgrund suchen zu wollen. Ein zweiter Faktor liegt zweifelsohne, und zwar in erster Linie, in der verkehrten Grundrichtung des gefallenen Willens. Ohne die Mit-wirkung der Sünde bliebe gewiß die greuliche Verirrung der Völker in solcher Allgemeinheit ein unlösbares Rätsel. Eine graphische Schilderung des mach= tigen Einfluffes der Sunde auf das Beidentum bietet Paulus (Rom. 1, 18-32). Wie aus ber Idololatrie, wenn fie einmal eingeleitet oder zugelaffen ift, die Sünden ins Maglose wachsen und Elend und Berderben über die Menschheit bringen, davon hat das Buch der Weisheit (Kapp. 13—15) eine düstere Beschreibung entworfen. Bgl. Weish. 14, 27: Infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis. — Der hl. Thomas bon Aguin (S. th. 2-2 p., qu. 94 a. 4) führt die Bielgötterei und den Göbendienft auf zwei Saupturfachen gurud: auf (fündhafte) Berirrungen des Geiftes, wie Apotheofe, Bilderdienft und Gottvergeffenheit; fodann auf dämonische Sinstüsse, wie namentlich das heidnische Orakelwesen. Auch bieser letzte und dritte Fattor ist als Erklärungsprinzip nicht zu unterschätzen, da er dem Gözendienst und seiner Festwurzelung im Volksglauben machtigen Borschub leistete. Oft genug bezeichnet auch die H. Schrift selbst die Joololatrie als "Teufelsdienst" (vgl. Bar. 4, 7: immolantes daemoniis et non Deo; vgl. 1 Kor. 10, 20). In der Tat scheint der Götzendienst auf den in Gunde verftridten Menichen einen wahrhaft damonischen Zauber auszuuben, wenn sogar das auserwählte Volk jahrhundertelang, trot der sortgesetzten göttlichen Jüchtigungen, dem entsetzlichen Hange zur Vielgötterei nicht zu widerstehen vermochte und selbst einem so widervernünstigen Kulte, wie dem des "goldenen Kalbes" (Apisdienst), sich rüchaltlos dreisgeben konnte. Erst "im Glutosen des babylonischen Erils ist jener Hang gründlich ausgebrannt worden, nach demselben tressen wir dei den Juden keine Spur der Abgötterei mehr an" (Oswald a. a. D. S. 270). Bgl. Kortleitner, De Polytheismi origine quae sit doctrina ss. Literarum Patrumque ecclesiae, Oeniponte 1911. Über die göttliche Leitung der Hebrärer in Reinerhaltung des Monotheismus s. Kitel, Allgem. Kulturgeschichte, 2. Aust. S. 122 sf., Vaderborn 1907.

- c) Die Formen bes Polytheismus find mannigfaltig. Die wiffenschaftliche Rlaffifitation derfelben ift Aufgabe der vergleichenden Religionsphilosophie. Im allgemeinen sei hier nur fo viel bemerkt, baß die verschiedene Geftaltung hauptfächlich davon abhängt, ob man das Abfolute bepotenziert oder umgefehrt das Endliche berunendlicht. Den erften Weg, also bon oben nach unten, beschrift der Orient, wo die gnostisschen und indischen Religionsschsteme mit ihren "Emanationen", "Sydygien", "Aonen" und "Infarnationen" zu Hause waren, obgleich hier die ursprüngliche Einheit Gottes im Emanationszentrum noch irgendwie sestgehalten wurde. Auf dem zweiten Wege, also von unten nach oben, treffen wir den Otzibent, welcher ben griechisch-römischen Polytheismus zeitigte. Weil die Vergottung der Areaturen ebenso viele Anknübjungspuntte barbietet, als es Rlaffen bon Weltdingen gibt, fo eröffnete fich gerade hier bas ergiebigste und fruchtbarfte Feld für polytheistische Dichtungen. Auf der tiefften Stufe steht der Fetischismus, der von selbstversextigten leblosen Gegenständen (z. B. einem Stück Holz) Holze von Stein, Holz, Metall als Symbole der Gottheit wirklich anbetet. Hoher von Stein, Holz, Metall als Symbole der Gottheit wirklich anbetet. Hoher stein der sog. Sabäismus, welcher die Naturelemente und ganz besonders die Gestirne als göttliche Wesen verehrt. Hiermit im Zusammenhange steht der Naturdienst, der den Naturfräften oder der Tierwelt göttliche Berehrung zollt (Animismus, Totemismus, Ophiten- und Apiskult). Die Bergötterung des Menschen endlich, die wohl mit Ahnenkult und Hervendienst anhob und bis zur förmlichen Apotheose der römischen Kaiser fortschritt, steigerte sich zulett bis zur Vergottung allgemeiner Eigenschaften, auch Laster des Menschen, die aus ihrer Abstraktheit heraus zu persönlichen Wesen verdichtet wurden (Apollo - Sott der Weisheit, Aphrodite - Göttin der Liebe usw.). Das letztere Gepräge trug der heitere, frohe Polytheismus der Griechen und Römer. Die scheußlichste, dem christlichen Monotheismus am stärksten entgegengesetzte Form endlich ift der eigentliche und förmliche Dämonen-kult (Satanismus), wie er noch heute bei den kurdischen Jesiden oder "Teufelsanbetern" in Ubung ift.
- d) Daß der Polytheismus in jeder Gestalt nicht nur eine schwere Berirrung der Bernunst darstellt, da die natürliche Erkennbarkeit Gottes vorzüglich auch dem Monotheismus mit umsaßt, sondern ebenso schross vorzüglich auch dem Monotheismus mit umsaßt, sondern ebenso schrossen Offenbarung widerstreitet, ergibt sich logisch schon aus dem konträren Gegensaß, der zwischen Monot und Polytheismus herrscht. Wenn der Monotheismus Dogma ist, so muß der Polytheismus eo ipso eine Haretie seine Allein der häretische Charakter erhellt auch unmittelbar aus den Offenbarungsquellen. Das Buch der Weish. (Radp. 13—15) hat ganze Abschnitte der ausdrücklichen Verruteilung und Zurückweisung wie des Göhendienstes, so der Wielgötterei gewidmet. Die H. Schrist wird nicht mübe, die Nichtigkeit und Gottkosissert gewidmet. Die H. Schrist wird nicht mübe, die Nichtigkeit und Gottkosissert (4 Kön. 19, 18; Jer. 2, 11), "Lüge und Sitelkeit" (Jer. 16, 19), "tote und machtlose Göhen" (H. 41, 24; Dan. 5, 23), völlige "Nichtigkeiten" (vgl. 18, 95, 5: keine Diekkeit und wegl.

- 3. 3weiter haretifder Gegenfag: der Dualismus. Der Dualismus oder die Unnahme bloß zweier absoluter Pringipien weist psychologisch auf einen anderen Ursprung gurud wie ber Polytheismus, indem er an eine vertehrte Lofung des Problems des Ubels anfnüpft. Wie aber ichon die bloge Bernunft feine Absurdität erweisen tann, insofern der Begriff eines absoluten Prinzips des Bosen sich widerspricht, so weist auch die Offenbarung den Gedanken an eine Zweiheit des göttlichen Wefens ausdrudlich gurud.
- a) Der gnostisch-manichäische Dualismus verdankt seine Entstehung der Ratlosigkeit, mit der man dem Problem des Ubels gegenüberstand. Das Religionsshstem von einem guten Gott und einem dössen Antigott ist uralt. Schon im 16. Jahrhundert v. Chr. unterschied der derssiche Religionsfissers zovoaster zwischen dem Gott des Liches "Ormuzd" und dem Gott der Finsternis "Ahriman". Bon ersterem soll alles Gute, von letzterem alles Böse stammen, sowohl in der physischen wie ethischen Ordnung. Mit wechselndem Glück um die Oberherrschaft ringend, ist bald der eine, bald der andere ber siegende oder der unterliegende Teil. Als der Perser Manes im 3. Jahrhundert n. Chr. dieses System in das soeben dem Christentum sich öffnende Abendland einsührte, ließ sich selbst ein so glänzender Geist, wie Augstinus, von seinen versührerischen Reizen zeitweilig umstricken, freilich nur um nach seiner Bekehrung ein desso wuchtigerer "Hammer" des Manichäisnur um nach feiner Betehrung ein besto wuchtigerer "hammer" bes Manichaismus zu werden.

b) Die Bernunftwidrigkeit des Dualismus erhellt bis zur Evidenz aus der Analyse des Begriffes "übel" selbst. Ein Prinzip des Bösen — nicht etwa bloß im Sinne von "Satanismus" oder "Antichristentum", sondern mas etwa did im Sinne von "Satanismus" dver "attrustrietatur", pintetuals abfolutes Wesen — enthält einen hellen Widerspruch. Das "Abel" (malum) ift nämlich nichts anderes als ein Mangel (privatio, στέρησις) an einem Seienden und als solcher ein Nichtsein (μή δν), das dis zur Abssolutheit getrieben konsequenterweise in das reine Nichts (οὐχ δν, nihilum) ausmünden müßte. Das Nichts ist aber kein Wesen, am allerwenigsken ein absolutes Wesen. — Ferner läßt sich so argumentieren: Der gute Gott und avsolities Wesen. — Fecher laßt sich so atginnentietert: Det gitte volleichen der böse Antigott besitzen entweder gleiche Macht ober ungleiche. Im ersteren Falle hebt die Absolutheit des einen diesenige des andern auf, da ja jeder die Wirfungen seines Widerpartes durch getwaltsame Reaktion paralhsieren, ihn also zur Ohnmacht verurteilen kann. Im zweiten Falle wird der Stärkere siegen und so dem Gegner den Mangel an absoluter Macht durch seine Niederslage door Augen sühren. Schön sagt Athanasius (Or. contr. Gent): "Von mehreren gleich mächtigen Göttern fprechen beißt von mehreren gleich ohn-

mächtigen Göttern reben.

c) Die Glaubenswidrigkeit des Dualismus steht nicht nur aus seiner Gegensählicheit zum Dogma des Monotheismus, sondern auch durch ausdrückliche Schriftzeugnisse seit. Was zunächst die phhsischen übel (Tod, Schmerz, Leiden) angeht, so sührt Gott dieselben ebenso entschieden, wie die Güter und Wohltaten dieser Welt, auf sich selber als Urprinzip zurück. Im Abschiedeb des Moses heißt es (Deut. 32, 39): "So sehet nun, daß ich allein es din und daß kein anderer Gott ist außer mir: ich töte und mache lebendig, ich schlage und heile, und keiner kann erretten aus meiner Hand. Alls hätte Gott der Herr schon zum voraus auf den Dualismus Bezug nehmen wollen, sehrt er durch den Mund des Isaias (I. 45, 6. 7): "Ich, der Herr, und kein anderer, bin es, der da bildet das Licht und macht die Finsternis, der da macht den Frieden und schafft das Böse; ich, der Herr, mache das alles." Mit Bezug auf das ethisch Böse (= Sünde) freilich kann Gott wegen seiner absoluten Heiligkeit nicht als Urheber der Sünde gelten, da diese ühren nächsten Grund im Mißbrauch der geschöpflichen Freiheit hat. Immerhin ist es eine interessante Beobachtung, wie Gott c) Die Glauben mibrigteit bes Dualismus fteht nicht nur aus

beispielsweise die "Berstockung Pharaod" (Exod. 4, 21) in einer Weise auf stich zuruckbezieht, welche die Existenz eines absolut bösen Prinzips neben ihm vollständig ausschließt. Bon den Kirchendätern haben Irenäus, Tertullian, Augustinus und Johann von Damaskus den Dualismus (Manichäismus) in eigenen Schriften befämpft.

§ 3.

Sott als die absolute Wahrheit.

Da die Wahrheit eine "reine Vollfommenheit" ift, so muß sie ihrem sprmellen Begriffe nach auf Gott übertragen werden. Nun kann der Begriff "Wahrheit" aber in einem dreifachen Sinne verftanden werden: als ontologifche, logifche und moralische Bahrheit. Mithin wird auch Gott in breifacher Beise "die absolute Bahrheit" genannt: 1. die absolute ontologische Bahrheit (veritas in essendo); 2. die absolute logische (Erfenntnis-)Wahrheit (veritas in cognoscendo s. intellectio subsistens); 3. die absolute moralische Wahrheit (veritas in dicendo), oder die "Wahrhaftigkeit" und "Treue". Daher brei Artifel.

Erster Artifel.

Gott als die ontologische Wahrheit.

Bgl. Alex. Halens., Summa 1 p. qu. 25; S. Thom., S. th. 1 p. qu. 16; Contr. Gent. I, 42; *Ruiz, De scientia Dei disp. 88 sqq.; Lessius, De perf. divin. VI, 4.

1. Borbegriffe. - Bie bem Erfennen, fo tommt auch ben Dingen Wahrheit zu (3. B. wahres Gold), welche man beshalb bie "ontologische" oder Dingwahrheit nennt. Ihrem Begriffe nach besteht fie in der "Ubereinstimmung eines Dinges mit seiner Idee". Veritas ontologica est adaequatio rei cum idea eius.

ens und verum nur ein logischer Unterschied obwalten, woraus bas philosophische Axiom: Ens et verum convertuntur. Bergleicht man die Erkenn-barteit eines Dinges mit feinem Sein, so meffen fich beibe wechselseitig aus: das Maß der Erkennbarkeit ift das Sein und umgekehrt. Diesen tranfzenden-talen Charakter der (Ding-)Wahrheit berührt Augustinus (Solil. II, 5): Verum esse videtur id quod est.

Wenn alles Seiende als folches erkennbar, alfo wahr ift, fo folgt, daß ben Dingen nur im uneigentlichen Sinne Unwahrheit ober Falschheit oen Aingen nur im uneigentlichen Sinne Unwahrheit oder Falscheit (falsitas ontologica; falsum von fallere) beigelegt werden darf. Die Unwahrheit, Unechtheit, Falscheit stedt nicht im Dinge selbst, sondern in unserem falschen Urteil, indem wir uns beispielsweise von Scheingold täuschen lassen und es sür wahres Gold ausgeben. Auch den sog. "salschen" Dingen kommt die ihrer Zdee entsprechende Wahrheit zu, welche mit ihrem Sein identisch ist; denn falsches Haar ist jedenfalls eine wahre Perücke, falsche Butter echte Margarine, ein unechter (Bühnen-Heftor ein wahrer, richtiger Tragöde (vgl. S. Thom., De verit. qu. 1 art. 10).

2. Das Dogma von der ontologischen Wahrheit Gottes. Bo immer die Offenbarungsquellen und das unfehlbare Lehramt ber Kirche vom "Einen wahren Gott" (verus Deus) reben, da haben sie nicht die logische, sondern die ontologische Bahrheit im Auge (vgl. Lateran. IV. cap. "Firmiter"; Vatican. Sess. III. de fide can. 1). Während die "falschen Götter" wahre und echte Gögen sind, ist Jahve allein der "wahre Gott", d. h. ein solcher, der allein der Idee Gottes in allem entspricht (vgl. Jer. 10, 10; Joh. 17, 3).

a) Soll die ontologische Wahrheit Gottes in ihre reicheren Momente a) Son die dindlogische Butter in ihre tetegeren Ardinente zerlegt werden, so muß dieselbe zunächst als mit der Aseität durchtränkt und solglich als wesenhafte, ursprüngliche, von sich selbst seiende Wahrheit d. i. als Urwahrheit (veritas a se) aufgesaßt werden. Gott ist die Wahrheit durch seine eigene Wesenheit, nicht durch ein ihm Fremdes. Weil aber die (Ding-)Wahrheit oder Erkennbarkeit im geraden Verhältnis wächst mit dem Maße des Seins, so solgt ohne weiteres, daß der Seiende **xar* exoxyn, ber 🥅 = ὁ ἄν auch die "höchste Wahrheit" (veritas suprema, ή αὐταλήθεια) fein nuß. Bgl. Augustin., De trin. VIII, 1: Ubi magnitudo ipsa veritas est, quidquid plus habet magnitudinis, necesse est ut plus habeat veritatis.

b) Allein Gott ist auch die Allwahrheit (ή παναλήθεια) d. h. die fcobferische Urfache (Grund) aller abgeleiteten Wahrheiten aus und unter ihm und das Ideal (Thous, vorbildliche Urfache) derfelben. Beide Momente, in welchen eigentlich die ganze Philosophie gleichsam in nuce enthalten ift,

find turz zu erörtern.
α) Als bewirkenbe Ursache ober Schöpfer gibt Gott ben geschaffenen Dingen wie ihr ganzes Sein, so auch ihre ganze Wahrheit (Erkennbarkeit) mit auf den Weg. Die außergöttlichen Wesen, ursprünglich aus der göttlichen Weltides geschöpft, sind nichts anderes als "die verkörperten Ideen Gottes". Die Welt um uns und in uns ift nur ber Spiegel und Widerschein ber göttlichen Ibeenwelt. Die wirklichen Dinge sind folglich nur insofern wahr b. i. erkennbar, als sie dem göttlichen Gedanken entsprechen, der sie entwarf und schuf; die "Abereinstimmung der Dinge mit der göttlichen Idee" macht darum ihre ontologische Wahrheit aus. Die unfehlbare Erkenntnis, daß die uns entgegenstarrende Wirklichkeit nicht als spröde Masse, als un= daßdares δλογον uns gegenübertritt, sondern aus einem ursprünglichen Gedanken stammt und ebendeswegen von einem zweiten Vernunstgedanken beliebig oft "nachgedacht" werden kann, bildet im Grunde den Schlüssel zu jeder wahren Philosophie, gräbt das tiesste Fundament für die Metaphhist und die Erkenntnistkovie. Nur im Lichte der Allwahrheit betrachtet, erscheint uns die Welt als ein vernünftiges Ganzes und ist so imstande, auch von unserer endlichen Vernunft ersaßt und gewürdigt zu werden. Mit Recht nennt darum Pseudo-Dionhsius (De div. nom. c. 5 § 8) die göttlichen Ideen bie "Schödferinnen der Dinge" (οἱ τῶν ὄντων οὐσιόποιοι λόγοι), sowie die "Musterbegriffe, aus denen der Aberwesentliche (ὁ ὑπερούσιος) alle Wesen aum doraus entinars und erschuf (τά όντα πάντα προώρισε και παρήγαγεν)". Mit gewohnter Meisterschaft hat Thomas von Aquin diesen Gedanken philosophisch entwickelt (De verit. qu. 1 art. 2): Res naturales mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata (sunt) in intellectu artificis: sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus, res autem mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum.

β) Benn ber Schöpfer nur nach Maßgabe ber "ewigen Weltibeen", bie in ihm lebendig find, den geschaffenen Dingen ihre (ontologische) Wahrheit schöpferisch mitteilen konnte, so ist damit zum Teil schon das zweite Moment mitbewiesen, wonach Gott auch in seiner Eigenschaft als vorbildliche oder Exemplarursache, als das Ideal aller abgeleiteten Wahrheiten, den Anspruch erheben muß, die "Allwahrheit" zu sein. Denn es existiert schlechterdings nichts in der Welt, was nicht aus der ewigen Idea Gottes stammt — die Sünde ausgenommen. Allein auch das Gebiet der rein möglichen Vinge, die übersinnliche Sphäre des "reinen Intelligibeln", die ideale Welt der "metaphysischen Wesenheiten" — jene Welt, in welcher der hochstiegende Geist des hl. Augustin sich so heimisch fühlte — auch sie empfängt ihre ganze Wahrheit d. i. Erkennbarkeit von Gott, nicht zwar als der schöpferischen, sondern der Exemplarursache. Thus, Grund und Maß aller (abstrakten) Wahrheiten in der Logist, Metaphysist, Ethik, Alstheits, Musik, Wathematik usw. sind allein in Gott dem Allwahren zu suchen, der die underänderlichen Normen dieser Wissenschaften von Ewigkeit aus seinem eigenen unwandelbaren Wesen entwarf und als underbrüchliche Grundsätze dem geschaffenen Geiste auserlegte. Selbst die Wissenschaft des Kontingenten und Jufälligen, wie die Geschichte, ist bloß der Resser der göttlichen Allwahrheit, der Exponent ührer Nachahmbarkeit und Projektionssächigkeit nach außen. — Nach der Schristlehre gehört hierher auch die Wahrheit des Gittlichen Denn auch zur die sittlichen Handlungen hat die Allwahrheit des Sittlichen. Denn auch zur die sittlichen Handlungen hat die Allwahrheit eine ewige unwandelbare Idea, die sittlich gut sein sollen. Für die Sünde hingegen hat Gott keinen schopferischen Gedanken, keine Musteridee; sie ist darum "Unwahrheit" und "Luden Bahrheit" owie das hohedreiterliche Gebet zein (Idea, 17, 17 ff.): "Heilige sie in der Wahrheit." Dagegen sind dir sie, damit sie geheiligt seien in der Wahrheit." Dagegen sind dir sie, damit sie geheiligt seien in der Wahrheit." Dagegen sind dir sie, damit sie geheiligt seien in der Wahrheit." Dagegen sind dir sie, damit sie geheiligt seien in der Wahrheit." Dagegen sind dir

c) Wie die Ur= und Allwahrheit, so ist Gott endlich auch die Uber- wahrheit (ή δπεραλήθεια). Denn wenn die (ontologische) Wahrheit über- haupt in der "Gleichung zwischen Sein und Idee" besteht, so kann jedensalls die Idee, mit der das göttliche Wesen übereinstimmt, nicht halkloß über oder neben ihm schweben, sondern nur kernhaft in ihm selbst wurzeln. Mit anderen Worten: Der Thyus des wahren Gottes liegt in jener unendlichen Idee, die Gott von sich selbst von Swizeit her besigt und die er nicht von außen, sondern aus seinem eigenen Innern schöpft. Mit dieser unendlichen Idee, sie Gott von sein und Wesen in unendlicher Intensität und mit substantialer Identität von Sein und Venken überein. Bgl. S. th. 1 p. qu. 16 a. 5: Esse autem Dei non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere. Während so die Allwahrheit freilich alle abgeleiteten Wahrheiten unter ihr maßgebend und richtend normiert und bestimmt, empfängt sie selbst ihr Maß und Ziel nicht von einem Fremden über ihr, sondern trägt es als "liberwahrheit" im Schwerdunkt ihres eigenen Wesens, unendlich hoch über allem schwebend, was an (Ving=)Wahrheit überhaupt nur gedacht werden kann.

3weiter Artitel.

Gott als die logifche Wahrheit ober die absolute Bernunft.

Bgl. Scheeben § 95; Franzelin, De Deo uno, thes. 28 et 36; Lessius, De div. perfect. VI, 4; *S. Thom, De verit. qu. 11 Gegen ben falschen Bahrheitsbegriff von W. James, Schiller u. a. vgl. J. de Tongédec, La notion de la vérité dans la Philosophie moderne, Paris 1908; W. Switalsti, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, Braunsberg 1910; J. Pohle, Ratur und Abernatur S. 102 ff., Kempten 1913.

1. Borbegriffe. — Unter der "logischen Wahrheit" (veritas, in cognoscendo) oder Wahrheit im formellen Sinne versteht man

die "Gleichung zwischen Erkennen und dessen Gegenstand". Veritas logica est adaequatio intellectus cum re. Jede Erkenntnis ist wahr, wenn und sofern sie- ihrem Objekte konform ist, dasselbe so auffaßt, wie es in sich selbst ist.

Wie die Ontologie sich mit der ontologischen (Ding-)Wahrheit besaßt, so ist die Erkenntniswahrheit Gegenstand der Logik und Erkenntnistheorie. Der Gegensah der logischen Wahrheit heißt Jrrtum, Falscheit oder Unstigkiest im Erkennen und ist solglich als "Disharmonie zwischen Denken und Sein" zu bestimmen. Inwiesern der Irrtum primär nicht den Begriffen, sondern nur den Urteilen und Schlüssen eigentümlich ist, darüber handeln die Lehrbücher der Logik. — Da die logische Wahrheit bereits zum Erkenntnisleben gehört, so sollte sie eigentlich erst den Lebens- oder Tätigkeitsattributen Gottes zur Sprache kommen. Allein wegen ihrer unzertrennlichen Berbindung mit der soeben abgehandelten ontologischen Wahrheit muß sie wenigstens im Prinzip schon hier ihre Stelle sinden. An dieses Prinzip hat dann später die Lehre dom Wissen Gottes anzuknüdssen.

- 2. Das Dogma von Gott als der absoluten Bernunft.

 Insofern hier unter "absoluter Bernunft" weder die Geistigkeit noch ein bloßes Erkenntnisvermögen, sondern die lauterste Erkenntnistätigkeit (ipsum intelligere, intellectio subsistens) verstanden wird, ist das Dogma von der absoluten Bernunft sormell eingeschlossen in der göttlichen Einsachheit (s. o. 90 st.). Eine eindringendere Analyse führt noch zu folgenden Ergebnissen.
- a) Als erste Wahrheit kommt uns entgegen, daß das Erkennen Gottes nicht bloß in einer "Gleichung", sondern in der "Jdentität" von Sein und Denken besteht. Während beim Geschödt seber Erkenntnisät als ein suitales) Akzidens aus dem Erkenntnisdermögen hervorgeht, von diesem gestükt und getragen, ist hingegen die göttliche Wahrheitserkenntnis ein substantialer Akt, der absolut identisch mit Gottes Wesen keben und Attributen ist. Des wegen ist Gott vor allen Dingen die substantiale Wahrheit. Bgl. S. th. 1 p. qu. 14 a. 1: Scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus. Bon dieser Lehre ist ein bloßer Schritt zur andern: Gott ist seine eigene unendliche Wesensbegreisung (Deus est comprehensio sul). Die Bollkommenheit der logischen Wahrheit hängt nämlich von der Bereinigung beider im Erkenntnisakt. Ze reicher, lichter, intelligibeler der Erkenntnisgegenstand, je mächtiger und durchdringender die Erkenntniskraft, je inniger die gegenseitige Ergreifung und Ersassung deiter üm Erkenntnissenstige Ergreifung und Ersassung deiter im Erkenntniskraft aber so groß wie seine absolute Gleichung (Identität) der gegentvärtigung beider endlich die denkahrheit der Erkenntnisk. Nun ist aber Gott als Ur-, Alls und Überwahrheit (s. d. S. 101 ff.) das intelligibelste Sein, seine Ersenntniskraft aber so groß wie seine unendlichet, die Bergegentvärtigung beider endlich die denkar innigste, nämlich eine solche, welche eine absolute Gleichung (Identität) zwischen Sein und Denken herstellt: folglich kann die göttliche Selbsterkenntnis nur auf eine absolute unendliche Wesensbegerifung hinauslaufen, in welcher und krast welcher Gott nicht nur sich selbst, sondern auch alse Dinge außer sich absquat und erschöpsend erkennt. Fassen werden kerkennt zuch selbst, dabäunat und erschöpsendertennt. Fassen werden sollen dies Absolute Bernunft". Die offendarungsgemäße Bewährung des Besastrung bes Besastrung des Besastrun

in bem bekannten Ausspruch Christi (Joh. 14, 6): Ego sum via et veritas (ή ἀλήθεια) et vita ist deswegen von der logischen "Wahrheit" die Rede, weil

er seinen Beruf als "Lehrer" ber Menschheit bartun will.
b) In vorstehendem Absahe wurde zunächst die absolute Bernunft an sich erörtert. Es erübrigt noch die Würdigung derselben in ihrem Verhältnis zu den Bernunftgeschöpfen. Ein gefährliches Gebiet voller Felsen= riffe und Klippen, an denen das stolze Schiff des Ontologismus und des Theofophismus elend zerschellt. Wenn nach ber Lehre bes hl. Augustinus Hot "die Sonne der Geister" (lumen mentium) genannt werden darf, so liegt dem der sehr wahre Gedanke zugrunde, daß die Allwahrheit nicht bloß in sich selber lauterstes, reinstes, selbstleuchtendes Licht sei, sondern auch daß fie mit ihren erleuchtenden und warmenden Strahlen die gefchaffene Bernunft irgendwie erhelle und gur Erkenntnis innerlich bewege. Doch hier beginnt gerade die halbduntle Grenzscheide, an welcher leicht grrtum mit Wahrheit sich mischt und unachtsame Theologen auf Jrrpfade lockt. Bor allem sei baher das natürliche Wahrheits- und Erkenntnisgebiet forgfam

abgegrenzt vom übernatürlichen.

a) In der natürlichen Ordnung ift die absolute Bernunft vor allem Schöpferin und Urheberin aller Intelligenzen. Aus ihr, dem flutenden und überftromenben Lichtozean, fließt baber alle Beisheitserkenntnis in alle ertennenden Beifter, welche fie mit den metaphhfischen Seing- und ben logischen Denkgesetzen fouveran beherrscht und unter das eherne Gesetz ber Evideng, des Kriteriums aller Wahrheit, bedingungslos beugt. Insofern die geschaffene Bernunft aber nichts anderes ist als das "Ebenbild und Gleichnis" des un= endlichen Gottgeistes als des Prototyps jeder Intelligenz, steht letztere abermals unter dem Einstuß des göttlichen Wahrheitslichtes, das wie alles Sein intelligibel, so jeden Verstand intelligent macht. Jede geschöpfliche Vernunst wie jede einzelne Wahrheitserfenntnis ist darum nur ein matter Abglanz wie des Gottgeistes, so des göttlichen Wissens. Gott denkt, weil er Denttat ift; bas Gefcopf bentt in endlicher Form nach, was Gott voraus gedacht. Rur in diesem, nicht aber im theosophischen Sinne (Baader) ift die scholastische Formel von der "Teilnahme der Bernunft am göttlichen Wissen" zu verstehen, wie mit unnachahmlicher Schärfe Thomas von Aquin auseinandersetzt (Contr. Gent. III, 47): Sicut animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, inquantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et glossa (in Ps. 11, 2) dicit, quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Pantheistische ober femipantheistische Deutungen find somit ausgeschloffen.

β) Am bollften, innigsten und realsten gestaltet sich die Teilnahme des geschöppilichen Berstandes am göttlichen Wahrheitsleben in der übernatür= lichen Ordnung, obschindes am gottligen Zbugtgetisteden in der noernatütt-lichen Ordnung, obschind auch hier jeder theosophisch-pantheistischen Tendenz die Türe zu verschließen ist. Das übernatürliche Wahrheits- und Erkenntnis-licht, das die Keime der "Gleichstrmigkeit mit Gott" (vgl. 2 Petr. 1, 4: divinae consortes naturae) in die Seele legt, macht zunächst im Glauben sich geltend. Denn "das Leben war das Richt der Menschen . . . und er (der Roops) war des probes Licht des inder Manschen voluntet Logos) war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt" (Joh. 1, 4 f; dgl. 1 Petr. 2, 9). Die unvollfommene Glaubensserleuchtung geht zulest im Himmel über in die vollkommene Gottschauung, durch welche der Geist der Seligen traft des Glorienlichtes in die göttliche Subftang verfentt und gur unmittelbaren Teilnahme am trinitarischen Leben

Sottes erhoben wird.

Mit graphischer Anschaulichkeit schilbert Lessius (De div. perf. VI, 4) ben Ausfluß aller Wahrheit aus ihrer himmlischen Quelle sowie bie versichiebenen Wege, die fie bei der Aberflutung der außergöttlichen Wesen einschlägt. Aus der göttlichen Urquelle strömt sie nämlich zunächst durch den Kanal ber Schöpfung hinein in die Formen der Dinge, ihnen ihre ontologische Wahrheit (Erkennbarkeit) mitteilend. Bon hier bricht sie sich Bahn in den erkennenden Berstand der Vernunstgeschöpfe (— logische Wahrheit), sidert durch dis in die Affekte und sittlichen Handlungen, dis sie endlich in ihrer abgeschwächtesten Sestalt in wahrer Sprache und Schrift zum Stillstande kommt. Einen zweiten Kanal bildet die übernatürliche Offenbarung und Glaubenserleuchtung, die durch unmittelbare Eingießung zustande kommt und ihren höchsten Vegelstand in der beseltigenden Anschaung erreicht. Einen driten Kanal, den wir oben in der Exemplarursache nachgewiesen haben (f. Art. 1, Abs. 2), hat Lessius unberücksichtigt gelassen.

Dritter Artifel.

Gott als die moralische Wahrheit oder als Wahrhaftigkeit und Treue.

BgI. Suarez, De fide disp. III sect. 5; De Lugo, De fide disp. IV; *Kleutgen, De ipso Deo p. 397 sqq.; Alb. a Bulsano, ed. Graun, Theol. dogmat. special., tom. p. 99 sqq., Oeniponte 1893.

1. Begriffsbestimmung. — Das Attribut der "moralischen Wahrheit" umfaßt zwei Momente: die Wahrhastigkeit (veracitas — veritas in dicendo) und die Treue (fidelitas, fides — veritas

in agendo).

a) Unter Wahrhaftigkeit versteht man den "festen Willen, stets und überall die Wahrheit zu sagen". Als konträrer Gegensat steht ihr die Lüge (mendacium, mondacitas) gegenüber, welche zum Zweck der Täuschung eine freiwillige Disharmonie zwischen Gedanken und Rede unter Verlust der persönlichen Vertrauenswürdig-

feit herstellt.

Als Habitus gefaßt, wird die Lüge zur "Lügenhaftigkeit" ober "Verlogenheit", wie sie besonders dem Teusel, dem "Vater der Lüge", eigentümlich ist. Obschon die Wahrhaftigkeit und ihr Gegensah formell dem Willen angehören, insosern sie als Tugend oder Laster austreten, so behalten doch beide materiell eine wesentliche Beziehung zum Verstande bei, weil die Wahrhaftigkeit als "Gleichung zwischen Verstand und Kede" (adaequatio intellectus eum sermone) und die Lüge als "Disharmonie zwischen Verstand und Rede" (dissormitas intellectus et sermonis) aufzusassen ist. Zu den herstömmlichen Entstellungen der Philosophie des Duns Scotus gehört die salsche Meinung, als ob nach ihm der positive göttliche Wille der ausschließliche Grund des ethisch Guten sei, so daß in einer anderen sittlichen Weltordnung die Lüge ethisch gut werden könnte, wenn der göttliche Wille sie guthieße. Vgl. J. Klein, Der Gottesbegriff des Joh. Duns Scotus, Paderborn 1914.

b) Mit der Wahrhaftigkeit verwandt, aber nicht identisch ist die Treue, die man definiert als "den festen Willen zur Erfüllung der ausgesprochenen Berheißungen oder Drohungen". Als Tugend bezieht sich zwar auch die Treue zunächst auf den Willen; aber das verstandesmäßige Moment tritt deutlich genug darin zum Vorschein, daß die Haltung von Versprechungen (und Drohungen) die Wahrshaftigkeit als ihr Prius einschließt. Wer seine Versprechungen bricht,

ist ein Lügner.

Um diesen letzteren Gesichtspunkt und die innere Beziehung der Treue zur Wahrhaftigkeit und Wahrheit hervortreten zu lassen, darf man auch fagen, die Treue sei die "Gleichung zwischen Rede und Handlung" (adaequatio

sermonis cum actione). Bgl. S. Thom., in ep. 1 Tim. c. 2 lect. 2: Fides \emptyset fidelitas) nihil aliud est quam participatio sive adhaesio veritati. Der Gegensat der Treue ist kontradiktorisch die Untreue (infidelitas), konträr der Betrug (fallacia). Beide sind Laster und als solche dem Willen als Sitzauzuweisen. Aber als "Dieharmonie zwischen Rede und Handlung" können sie ihre Verwandtschaft mit der Lüge und dem Jrrtum niemals verleugnen.

c) Aus vorstehendem erhellt, daß die Wahrhaftigkeit und Treue als "Tugenden Gottes" eigentlich keine Seinsattribute Gottes darstellen, sondern vielmehr Eigenschaften des Willens. Allein weil doch beide Attribute wurzelhaft den Begriff der "Wahrhaft" einschließen und die natürliche Ergänzung zur ontologischen und logischen Wahrsheit Gottes bilden, so ist es unzulässig, dieselben aus ihrer Lebensmitte herauszureißen und von ihrer Wurzel gewaltsam zu trennen. Die theologische Tragweite beider Eigenschaften kann nicht hoch genug angeschlagen werden, weil zwei der sog, theologischen Tugenden auf ihnen sich ausbauen; denn die Wahrhaftigkeit ist das Formalmotiv des theologischen Glaubens, die Treue aber das Formalmotiv der theologischen Hoffnung.

2. Das Dogma der Wahrhaftigkeit Gottes. — Daß Gott in der gegenwärtigen Ökonomie weder lüge noch lügen könne, ist Glaubensah. Daß aber die Lüge auch absolut seinem Wesen widerstreite, also in jeder beliebigen anderen Westordnung für Gott unmöglich sei, wird von manchen Theologen wegen der biblischen Beispiele Jakobs und Judiths sowie auf Grund des Widerspruches seitens Gabriel Biel (In 3 dist. 38 qu. 1), Peter d'Ailly u. a. als bloße theologische Konklusion bezeichnet, während Suarez (De fide disp. 3 sect. 5 n. 6) auch hier mit Recht auf Grund des evidenten

Offenbarungsbeweises ein Dogma annimmt.

a) In der Tat spricht die Bibel an vielen Stellen die Wahrschaftigkeit Gottes nicht bloß in kategorischer, sondern auch in apoditischer Form aus und führt die Unmöglichkeit der Lüge auf das göttliche Wesen selbst zurück. Wie es von Gott heißt (Ioh. 8, 26): Qui me misit, verax (ἀληθής) est oder ἀψευδής Θεὸς (Tit. 1, 2), so wird auch ausdrücklich gesagt (Hebr. 6, 18): Impossibile (ἀδύνατον) est mentiri Deum. Wenn Paulus die Antithese austellt (Röm. 3, 4): Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax, so will sossensen: Wie nicht zwar das beständige Lügen, wohl aber die Möglichkeit zu lügen zur menschlichen Natur gehört, so widerspricht es dem Wesen Gottes, daß er überhaupt lügen kann (vgl. Num. 23, 19).

b) Wennschon einzelne Kirchenväter, wie Chrysostomus und Hieronymus, die Unsittlichkeit der Lüge mehr auf das positive Verbot Gottes als auf ihre innere Verwerslichkeit zu gründen scheinen, so betrachten doch die meisten anderen unter dem Vorantritt des hl. Augustinus (Contr. mendacium) die Lüge als etwas seiner inneren Natur nach so Verwersliches und Unsittliches, daß sie schon ohne positives göttliches Verbot um ihrer selbst willen Sünde sei. Was

aber seiner Natur nach böse ist, das kann Gottes Heiligkeit in keiner denkbaren Weltordnung an sich zulassen. Bgl. S. Clem. Rom. 1 Cor. 27: Οὐδὲν ἀδύνατον παρὰ τῷ Θεῷ, εἰ μἢ τὸ ψεύδεσθαι. Sogar Chrysostomus, der die Note und Verlegenheitslügen der Menschen zu milde beurteilt, lehrt ausdrücklich (Hom. I. in Symb.): "Einiges kann Gott nicht, wie betrogen werden, betrügen, lügen."

- 3. Das Dogma der Treue Gottes. Nach der einstimmigen Lehre aller Theologen ist es ein Glaubenssatz, daß Untreue oder Betrug unbedingt dem Wesen Gottes widerspricht.
- a) Der Schriftbeweis fußt nicht allein auf der bloßen Konstatierung der göttlichen Treue (vgl. Pl. 144, 13: Fidelis Dominus in omnibus verbis suis), sondern auch auf der ausgesprochenen Unmöglichkeit des Treubruches, insofern dieser mit der Selbstaußebung Gottes zusammensiele. Bgl. 2 Tim. 2, 13: Si non credimus, ille fidelis (πιστός) permanet, [quia] negare seipsum non potest (ἀρνήσασθαι γάρ έαυτὸν οὐ δύναται). Auferhabene Weise kennzeichnet Christus die göttliche Treue (Matth. 24, 35): "Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Borte werden nicht vergehen." Bgl. Deut. 32, 4; 7, 9; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3 usw.
- b) Aus der Patristif genügt das Zeugnis des hl. Augustinus (Enarr. in Ps. 123, n. 2. bei M. lat. 37, 1640): Spes nostra tam certa est, quasi iam res perfecta sit. Neque etiam timemus promittente veritate. Veritas nec falli potest nec fallere.
- c) Die Theologie folgert das Attribut aus der göttlichen Wahrhaftigfeit; denn wer seine Verheißungen nicht erfüllt oder seine (gerechten) Drohungen nicht ausstührt, wird zum Lügner. Alle Umstände aber, die den Menschen zur Untreue oder zum Betruge verleiten, wie Bergeßlichseit, Sinnesänderung, Ohnmacht, Bosheit u. dgl., werden in Gott durch seine Allwissendeit, Underänderlichseit, Allmacht usw. sormell ausgeschlossen. Hieraus erhellt nicht nur die Gottlosigkeit der spanischen Prisziallinisten, die Lüge und Apostasie, wenn mit persönlichen Borteilen derbunden, sür erlaubt erklärten (gegen sieschvolgen Augustinus: De mendacio), sondern auch die Entartung der Nachscholasses Augustinus: De mendacio), sondern auch die Entartung der Nachscholasses die seinen konden dürse, ob er zur Bestätigung von etwas Schlechtem Wunder wirken oder doch zulassen könne, ob er dem Berstand wenigstenseinen spekulativen Irtum eingießen könne. Bgl. Bartmann, Bb. 18

§ 4.

Sott als die absolute Gute.

Auch die Güte (bonum) ist eine reine Vollkommenheit und deswegen sormell auf Gott übertragbar. Wie die Wahrheit, so hat auch die Güte (Gutheit) eine dreisache Bedeutung, insosern sie als ontologische, ethische und moralische sich sassendo, in agendo, in communicando). Aus dem Begriffe des bonum lassen sich daher drei mit den entsprechenden Wahrheitsattributen parallese Eigenschaften Gottes entwickeln: die ontologische Güte, die ethische Güte (Heiligkeit) und die moralische Güte (Geiligkeit) Gottes.

Erfter Urtifel.

Bott als die ontologische Gute.

Bgl. Scheeben § 84; Franzelin, De Deo uno, thes. 29; Lessius, De summo bono lib. 2; de perf. div. lib. 7; S. Thom., S. th. 1 p. qu. 5-6; dazu L. Janssens, De Deo uno, tom. I. p. 253 sqq. Friburgi 1900; Lépicier, De Deo uno, tom. I p. 221 sqq., p. 242 sqq., Parisiis 1902.

1. Vorbegriffe. — Die ontologische (Ding-)Güte wird von Aristoteles definiert (Ethic. lib. I): Bonum est, quod omnia appetunt. Wie die ontologische Wahrheit in der Erkennbarkeit, so besteht die ontologische Güte (besser: Gutheit) in der "Erstrebbarkeit" der Dinge.

Freilich kennzeichnet diese Begriffsbestimmung das Wesen der Gutheit vorerst bloß nach ihrer Wirkung, das apriorische Moment oder den Grund der Begehrbarkeit dagegen gibt sie nicht an; denn nicht darum sind die Dinge gut, weil sie begehrt werden, sondern sie werden umgekehrt begehrt, weil sie gut sind. Um zu einer Wesensdesinition zu gelangen, ist vor allem zwischen der absoluten (bonum in se s. donum quod) und der relativen Gutheit, (bonum alteri s. donum cui) der Dinge zu unterscheiden; denn erst beide Momente zusammen liesern die adäquate Begriffsbestimmung der (Dinge)Güte.

a) Was versteht man aber unter der absoluten Gutheit? Absolut d. i. beziehungsloß in sich gut (bonum quod) heißt ein Ding, wenn es so ist, wie es seiner Natur nach sein sollt, oder was da dasselbe ist, wenn es alle ihm gebührenden und von ihm erstrebten Bollsommenheiten besitzt. Folglich fällt der Begriff des bonum quod materiell mit dem des persectum zusammen mit dem einzigen Unterschiede, daß jenes noch eine Beziehung zum (bewußten oder unbewußten) Streben einschließt, dieses aber nicht. Also ist (absolut) gut, was in seiner Art vollkommen ist. Fehlt dem Ding eine Bollsommenheit, die es haben müßte (z. B. das Gehör beim Tauben), so entsteht das Übel, welches solschich als "Beraubung oder Mangel einer dem Ding zusstehnden Bollsommenheit" zu definieren ist. Malum est privatio persectionis debitae. Der Wangel auch nur einer Bollsommenheit macht das Ding sichon böse, übel, schlimm. Daher das Axiom: Bonum ex integra causa (formali), malum ex quocunque desectu.

b) Die relative Gutheit (bonum cui) besteht in der "Mitteilsamkeit" bes Guten (Bollsommenen) nach außen. Denn wie die (Ding-)Wahrheit das Bestreben hat, sich dem erkennenden Verstand zu offenbaren, so besitzt die (Ding-)Güte die Tendenz, sich anderen mitzuteilen und so wieder Zutwirfen. Daher das andere Axiom: Bonum est dissivum sui. Diese Mitteilsamkeit besteht formell in der "Angemessenheit eines Dinges sür anderes", so daß dieses andere Guund hat, in bewustem oder undewußtem Streben (appetitus) daß betressende Ding zu begehren und zu bestigen. Man sieht leicht ein, wie die relative Güte auf Grund ihrer Angemessenheit sofort übergeht in die Zielgüte (bonitas sinis), und wie diese von selbst auf die zum Ziele sührenden Mittel übersließt, ihnen den Charakter der Rützlichkeit (bonum utile) mitteilend. Als konträrer Gegensaß der relativen Güte ist die "Unangemessenheit (Schädlichkeit) eines Dinges sür anderes" zu bezeichnen, gleichviel ob der Schaden durch eine positive Vollsommenheit (z. B. Löwe und Lamm, Kapital und Arbeit) oder durch dem Mangel einer solchen (z. B. elterliche Trunksucht und schlechte Kinder) zugesügt wird.

c) Fassen wir zum Schlusse die absolute und relative Güte in einen einzigen Begriff zusammen, so lautet die absquate Begriffsbestimmung des Guten: "Gut ist, was in sich selbst vollkommen und für anderes ansgemessen ist." Rach beiden Momenten betrachtet, ist das Gute eine transzendentale Eigenschaft alles Seienden. Ens et bonum convertuntur.

Denn jedes Sein ist, dem Maße seines Seins entsprechend, ebendadurch mehr oder minder vollkommen und folglich in sich (absolut) gut, wie "gutes" Brot, "gutes" Sedicht. Ja, selbst die schlechen Dinge bleiben noch unter der Kücksticht gut, unter der sie etwas sind, wie z. B. ein gutes Gehör trotz Blindesit. Deswegen sagt Augustinus (De doctr. christ. I, 32): In quantum sumus boni sumus. Im relativen Sinne aber ist alles Seiende als solches auch für anderes gut (angemessen), da alle Dinge sich zueinander verhalten entweder wie die Substanz zum Akzidens, oder wie der Teil zum Ganzen, oder wie die Wirtung zur Ursache, und umgesehrt. In allen Fällen sindet also eine einseitige oder wechselseitige Vervollkommnung statt (vgl. S. th. 1 p. qu. 5 a. 1—3). Wenn die ontologische Gutheit sich sogar weiter zu erstrecken scheint als das Sein, nämlich auch auf Phantome, Scheingüter, "spanische Schösser", so ist das eine Täuschung; denn die Gutheit dieser Dinge sinkt genau auf das Niveau herab, wie ihr entsprechendes Sein, und wäre es nur ein ens rationis. Zum Ganzen vgl. A. H. Tombach, Untersuchungen über das Wesen bes Suten, Bonn 1900.

2. Das Dogma der ontologischen Güte Gottes. — Sowohl im absoluten als relativen Sinne ist Gott ontologisch gut. Das erstere Moment ist eingeschlossen in dem Dogma von der göttlichen Bolltommenheit (Vatican. Sess. III De fide cap. 1; vgl. propos. 28 Ekardi damn. a Ioanne XXII. a. 1329 bei Denz. n. 528: Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, cum voco Deum bonum, ac si album vocarem nigrum), das zweite Moment ausgesprochen teils in der Berwersung des Dualismus (s. o. S. 100 f.), teils in der Gutheit der Schöpfung (vgl. Vatican. l. e.; Trident. Sess. VI can. 6).

a) Wenn wir die ontologische Gute Gottes vorerst im abso-

luten Sinne in ihre Momente zerlegen, fo muß diefelbe

α) zunächst mit ber Afeitat verknüpft und als Urgüte (boni-

tas a se) gefaßt werden.

Während die Geschöffe wie ihr ganzes Sein, so auch die diesem entsprechende Sutheit (Bollsommenheit) von außen besitzen (bonum ab alio s. per participationem), ist Sott allein gut von sich oder substantivisch ausgedrückt: die Urgüte selbst (ipsa bonitas, ή αὐταγαθότης). Sin spezieller Schristbeweis sierssir ist solgender. Wenn einerleits Paulus lehrt (1 Tim. 4, 4): Omnis creatura Dei bona est, Christus hingegen anderseits betont (Luf. 18, 19): Nemo bonus nisi solus Deus, so lassen sich beide Aussprüche nur dadurch miteinander vereinbaren, daß man Gott allein die wesenhaste, aseitarische, dem Geschöpfe aber eine abgeleitete, partizihative Gutheit beilegt, die im Bergleich zur göttlichen in nichts verschwindet. Ins diesem Sinne schreibt Tertussian (Contr. Marcion. II, 6): Bonus natura deut solus; qui enim quod est sine initio habet, non institut ione (= ab alio) habe, sed natura (= a se). Als Bertreter der Griechen spricht Klemens von Alexandrien (Paedag. I, 8): "Das wesenhaste Gute heißt gut nicht durch die Krast die es besitzt ..., sondern deschalb, weil es durch sich selbst gut ist (ἀλλὰ τῷ αὐτὴν ἀγαθὴν είναι)."

β) Insofern alle geschöpflichen Güter virtueller- und eminenterweise in Gott enthalten sind, wird er weiter zum Allgut (bonum,

universale) oder besser zur Allgutheit (ή παναγαθότης).

Während die geschöpsliche Gutheit stets nur eine stückrtige, partikuläre, auf bestimmte Bollkommenheitöstusen beschränkte sein kannabesakt Gott allein alle jene partikulären Güter derart in sich, daß er zugleich ,über sie alle uneendlich hoch hinausragt. Bgl. Exod. 33, 19: Ostendame nom bonum tibi

d. h. denjenigen, der alle Güter in sich trägt. Bündig erklärt Ambrosius (In Luc. I, 8): Deus universitate donus, homo ex parte. Mit klassischer Schärse entwickelt Augustinus den Begriff der göttlichen Allgüte (De trinit. VIII, 3, 4 bei M. lat. 42, 949): Bonum hoc et donum illud, tolle "hoc" et "illud" et vide ipsum donum, si potes; ita Deum videdis non alio dono donum, sed donum omnis doni . . . Quid hoc nisi Deus? Non donus animus aut donus angelus ant donum coeli, sed donum Bonum. Tieser läßt sich das Allgut nicht saffen.

γ) Weil endlich alles geschöpfliche Gute sein Maß und Ziel nur in Gott, das göttliche Gut hingegen sein Maß und Ziel nicht über sich, sondern in sich selber sindet, so wächst die Allgüte von selbst zur Abergüte (ή δπεραγαθότης) hinaus. In diesem Sinne nennt die Kirche und das christliche Volk Gott das "höchste, schönste, beste Gut" (summum bonum in se), und zwar ohne Rücksicht auf etwa existierende Vernunftgeschöpfe. Indem Gott sich selbst als das höchste, unendliche Gut erkennt und liebt, ist er in seinem eigenen Vesitz unendlich glückselig (vgl. 1 Tim. 6, 15: δ μακάριος).

Der Begriff der Abergüte bringt es mit sich, daß das höchste Gut in der Keihe der Güter nicht etwa bloß an erster und höchster Stelle zu stehen komme als primus inter pares. Denn das "höchste Gut" ist tranzendent, also mit anderen Gütern unvergleichbar und verhält sich zu ihnen nicht wie der Teil zum Ganzen, sondern wie das zum uh der Kell zum Ganzen, sondern wie das zum uh der Kell zum bonum sit in Deo sicut in causa non univoca, oportet quod sit in eo excellentissimo modo et propter hoc dicitur summum bonum.

b) Es bleibt noch die relative Gutheit Gottes zu erörtern, insofern er gut (angemessen) für anderes ist.

Als Ur-, All- und Abergut kommt Gott in unendlich höherem Maße, wie den Geschöpfen, die Besähigung und Neigung zu, sich nach außen mitzuteilen und auß der Fülle seiner Gutheit (Vollkommenheit) sür andere zu schöpfen. Denn überströmend von Gutheit, leitet er in vollen Strömen seigene Güte hinein in die Dinge, indem er sie nicht zwar auß innerer Notwendigkeit und unter äußerem Zwange, sondern mit vollster Freiheit durch Schöpfung ins Dasein setzt (Ck. Vatican. Sess. III de Deo cap. 1; can. 5). Diese relative Güte d. i. Mitteilsamkeit Gottes läßt sich aber in viersacher Richtung versolgen, je nachdem man die Exemplar- oder Wirk- oder Finaloder Formularsache der Betrachtung zugrunde legt.

a) Als Exemplarursache ist Gott das Ideal und Borbild aller geschöpflichen (Ding-)Güte, diese also nur eine schwache Nachahmung, ein mattes Nachbild der göttlichen Überfülle.

Die außergöttlichen Dinge sind folglich gut, insoweit und insofern sie dem göttlichen Ideal-Gut ähnlich sind, mit ihm übereinstimmen. Wenn den bloß möglichen Dingen, welche niemals zur Existenz gelangen, eine von der Exemplarursache verschiedene Gutheit zukommen sollte — was manche Theologen bezweiseln —, so würden auch sie wie ihr ideales Sein, so ihre ideale Güte einzig und allein aus Gott, der Fülle alles Guten, schöpfen können.

B) Als schöpferische ober bewirkende Ursache teilt Gott den geschaffenen Dingen mit ihrem Sein zugleich ihre ganze (absolute und relative) Gutheit mit. Aus Gottes Hand kann hur Gutes, nichts Schlechtes hervorgehen. Bgl. Gen. 1, 31: "Und Sott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, alles war sehr gut "Es ist mithin mehr als eine bloße Phrase, wenn man sagt: "Die Geschöpfe sind ein Aussluß der Güte (Gutheit) Gottes." Näheres s. Schödlungslehre.

γ) Als Zwedursache wird Gott zum letzten Endziel (finis absolute ultimus) aller Geschöpfe, der ganzen Welt. Er ist aber deswegen Endziel von allem, weil er auch für uns das "höchste, schönfte, beste, seiner selbst wegen aller Liebe und Ehre würdige Gut"

ist (summum bonum nobis).

Diesen Kausalzusammenhang beweist Lefsius scharf also (De summo bono I, 1): Quod est summum bonum hominis, necessario est ultimus eius sinis. Rursum quod est summum bonum hominis, in eo necesse est consistere eius be atitudinem, quae nihil est aliud quam summi boni possessio. Summum bonum et ultimus finis dicitur et res ipsa, cuius possessione et fruitione beati sumus, et ipsa huius rei possessio et fruitio. Simili modo et beatitudo accipitur et pro ipsa re, cuius unione beati efficimur, et pro ipsa unione: illa a doctoribus vocatur beatitudo obiectiva, haec formalis. Wie bie Wahrhaftigfeit und Treue daß Formalmotiv des (theologischen) Glanbens und der Hoffnung abgeben, so ist daß "höchste Gut." Formalmotiv der theologischen Liebe und zugleich Grund- und Ecstein aller wahren Ethik, Moral und Alzese. Die drei Wechselbegriffe: Endziel, höchstes Gut, Clückseitzsielt stehen aber noch mit einem vierten in organischem Zusammenhang, mit dem der Glorie Gottes (gloria, glorissatio). Denn die Erreichung des Endzieles kann sür die zu beseligenden Geschödese nur gipseln in der Verschrustung des höchsten Gutes. Byl. Köm. 11, 36: Ex ipso et per ipsum et in ipso (eix adróv = in ipsum) sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Die Scholaftik lehrt mit Thomas von Aquin (S. th 1 p. qu. 6 a. 1 ad 2), daß die Dinge schon daburch nach Gott als ihrem Ziele hinstreben, ihn als höchstes Gut jucken, daß sie an ihrer eigenen Vervollfommnung arbeiten. Inden sie ihr Ziel suchen, suchen sie Gott, freilich in durchaus verschiedener Weise, je nachdem sie leblos oder belebt, unvernünstig oder vernunstbegabt sind. So hat alles einen bewußten oder unbewußten Zug hin nach Gott. Während die vernunstlosen der undernunstgeschopf durch Erkentnis, Liebe und Lodder kannsiselieren, soll das Vernunstgeschöpf durch Erkentnis, Liebe und Lodder kannsiselieren, soll das Vernunstgeschöpf durch Erkentnis, Liebe und Lodder kannsiselieren, soll das Vernunstgeschöpf durch Erkentnis, Liebe und Lodder kannsisselben und durch diese Berherelichung das Weltziel verwirflich

δ) Als Formursache der geschöpflichen (Ding-) Gute im eigentlichen Sinne kann Gott keinesfalls angesehen werden; denn die wesenhaste Gute ist in ihrem formellen Gehalt ebenso unmitteilbar und

unvermischbar wie das göttliche Sein felber.

Nur auf dem Standpunkte des Pantheismus wäre es möglich, die geschöpstliche Güte mit der göttlichen zu verwechseln oder die unendliche Wesenheit in der endlichen untergehen dzw. überall aus ihr durchschimmern zu lassen. Allein die übernatürlichen Mitteilungen und Gnadenerweise Gottes an die Vernunftgeschöpste können philosophisch nur in Weise der Formalursache begriffen werden, da Gott sich in ihnen der Kreatur so innig zu eigen gibt, daß die geschöpstliche Süte sozusagen in die göttliche aufgenommen wird. Die Aberspannung dieses Gesichtspunktes hat die christliche Mystit freilich mehr als einmal an den Abgrund des Pantheismus geführt (vgl. S. th. 1 p. qu. 6 a. 4). Unter dem Vordehalt, daß die Kreatur nicht vergöttert werde, spricht desswegen Petrus dom einer sörmlichen "Teilnahme an der göttlichen Katur" (vgl. 2 Petr. 1, 4: divinae consortes naturae) und die Patriftik dom einer "Vergöttlichung" (nicht: Vergottung) der Kreatur (deiscatio, delwois, nicht ἀποθέωσις). Hierher gehören dur allem drei Gnadenerhebungen: die hydostatische Union als persönliche Mitteilung des Sogos an die Menschheit Christi, die heiligmachende Gnade als übernatürliche Versellärung der Seele, endlich die befeligende Gottanschauung als Einsentung der Seele in das Wahrheits= und Liebesleben der hl. Dreisaltigseit (vgl. 2 Kor. 3, 18).

Das Dogma von der ontologischen Güte in seinen verschiedenen Richtungen faßt Johann von Damastus furz also zusammen (De fide orthod. IV, 4): Ο άγαθὸς καὶ πανάγαθος καὶ ὑπεράγαθος καὶ όλως ὢν άγαθός.

Zweiter Artifel.

Die ethifche Gute ober Beiligfeit Gottes.

Bgl. Heinrich § 201; Scheeben 99. 104; Oswald § 14; Kleutgen, De ipso Deo p. 348 sqq.; Lessius, De perf. div. lib. VIII; J. Stufler S. I., Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod, Innsbruck 1904; F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den voregilischen Propheten, Münfter 1915.

1. Begriffsbestimmung. - Seiligkeit (sanctitas, άγιοσύνη) wird nur Personen wegen der Gottgefälligfeit ihrer Gesinnung und ihres Wandels beigelegt. Der Begriff der Beiligkeit läft sich, je nachdem man die naheren oder entfernteren Momente berüchfichtigt, verschieden definieren.

a) Um mit ber populärsten und anschaulichsten Begriffsbestimmung zu beginnen, so versteht man darunter die "Freiheit von Sünde verbunden mit Lauterkeit des sittlichen Wandels" (immunitas a peccato cum puritate morum coniuncta). Beibe Merkmale, das negative und das positive, gehören zusammen; denn ein bloß fündenfreies Wesen, wie das unvernünftige Kind, heißt entweder gar nicht oder nicht im vollen Sinne "heilig", selbst wenn es getauft ift. Mit dieser fällt die klassische Definition zusammen, die Pfeudo-Dionyfius von der Beiligkeit gibt (De div. nomin. c. 12): Sanctitas est ob omni

sceleie libera et perfecta et prorsus immaculata puritas (άγιότης μέν οὖν ἐστιν ή παντὸς ἄγους έλευθέρα καὶ παντελής καὶ πάντη ἄχραντος καθαρότης).

b) Forscht man nach dem tieseren Grunde der Sündenfreiheit und Willensreinheit, so sinden man, daß beide durch die Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengeset, letztich der Lex aeterna bedingt sind. Hervach Kann man in kausaler Fassung die Heiligkeit auch definieren als "die ethische Gleichung awischen dem Willen und dem göttlichen Sittengesetzt (adaequatio voluntatis cum lege aeterna). So gesaßt, dilbet die Heiligkeit eine genaue Parallele zur logischen Wahrheit. Doch ist als wesentliches Moment hier noch der Zug der Veharrlichkeit herrborzuhen, der mit dem Begrisse der hold det Ing det Sehat etreigtert herbotzugeven, der intt bem Segersse der heit eine bloß vorübergehende "Cleichung", eine ab und zu, aber nicht immer mit dem Sittengeseh sich bedende Sinzelhandlung macht ihren Aräger noch nicht "heilig"; die sittliche Geradheit geht in Heiligfeit erst über, wenn sie eine fortgesehte, beharrliche, grundsähliche ist. Ägl. S. th. 2—2 p. qu. 81 a. 8: Nomen sanctitatis duo videtur importare: primo munchtiam, secundo sirmitatem. Über die Lex aeterna f. E. Sendl, Das ewige Gesetz, Wien 1902.

c) Am tiefsten aber saßt man die Seiligkeit, wenn man sie einsach als "Liebe Gottes" (amor Dei, caritas) bestimmt. Denn wer Gott wahrhaft und über alles liebt, der erfüllt von selbst sein Geset und hält sich frei von Sünde. Ja die ganze Gesehesersüllung hienieden läuft auf nichts anderes hinaus, als im himmel auf ewig mit Gott in unzertrennlicher Liebe vereinigt 3u werden; daher die ewige Seligkeit als permanenter Justand der unsverlierbaren Gottesliebe zugleich den höchsten Grad der Heiligkeit darstellt (ol ἄγιοι, die Heiligen). Bgs. Lessius, De perf. divin. VIII, 1.

2. Das Dogma von der Heiligkeit Gottes. — Die Lehre

Gottschalts, Scotus Eriugenas und Calvins, Gott sei Urheber der Sünde, ist von der Rirche stets als Saresie angesehen worden. Bgl. Trident.

Sess. VI can. 6 (Denz. n. 816): Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se..., a. s. Judem enthält das Dogma von der persönlichen Heiligkeit des H. Geistes zugleich die Lehre von der essentiellen Heiligkeit der ganzen Trinität d. i. Gottes. Bom wissenschaftlichen Standpunkt ist das Dogma nach zwei Richtungen zu entfalten, insofern man die göttliche Heiligkeit an sich und in ihrem Verhältnis zur geschöpslichen betrachten kann.

a) Die Beiligkeit Gottes, an sich betrachtet, tritt uns gemäß der

pseudo-dionnsischen Definition zunächst

a) als "absolute Sündlosigkeit und Lauterkeit" entgegen. Was das erstere (negative) Moment angeht, so leuchtet ein, daß Gott nicht nur nicht sündigt (impeccantia), sondern auch schlechthin nicht sündigen kann (impeccabilitas); denn zwischen seinem Willen und Wesen, die in eins zusammenfallen, kann niemals eine Dissharmonie eintreten. Darum ist in Gott die Liebe zum sittlich Guten gleichbedeutend mit einem unendlichen Abscheu vor jeder Sünde (infinitum odium peccati). Die H. Schrist bietet zahlreiche Belege. Wie es heißt (Deut. 32, 4): Deus sidelis et absque ulla iniquitate (vgl. Röm. 9, 14), so wird auch betont (Ps. 5, 5 st.): "Denn du bist kein Gott, der die Bosheit will . . Du hasseit alle, welche Böses üben, und verdirbst alle, die Lügen reden" (vgl. Ps. 44, 8: Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem).

Das "Geheimnis der Bosheit" (μυστήριον ἀνομίας), den dem Paulus (2 Theff. 2, 7) redet, liegt nicht etwa darin, daß Gott die Sünde will, sei es als Zweck oder als Mittel zum Guten, sondern vielmehr darin, daß Gott überhaupt das Böse zuläßt. Allein er haßt das Böse, trohdem er es zuläßt, und er läßt es zu, weil die Zulassung der Sünde immer noch objektiv besserist als ihre gänzliche Verhinderung, insofern auch die Attribute der Liebe, Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit zur volleren Geltung gelangen.

Was das zweite (positive) Moment der sittlichen Lauterseit betrifft, so wird es von der H. Schrift oftmals betont. Bgl. Ps. 144, 17: Iustus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis. Ganz besonders gehört hierher das berühmte "Trisagion" bei Isaias (Is. 6, 3): (Seraphim) elamabant alter ad alterum et dicebant: S. S. S. Dominus Deus exercituum (vgl. Apot. 4, 8). Die Urtirche sang das "Dreimal heilig" nur bei feierlichen Messen, seit dem 6. Jahrhundert aber bildet es den Schluß der täglichen Präsation. Am Karsreitag singt der Chor: "Αγιος δ Θεός, άγιος έσχυρός, άγιος άθάνατος, έλέησον ήμας.

β) Fassen wir nach der zweiten Definition die Heiligkeit auf als eine "ethische Gleichung zwischen Willen und Sittengesetz", so ergibt sich sofort, daß die Heiligkeit Gottes, wie eine wesen- und naturhaste, so auch eine substantiale sein muß. Denn wegen der Identität des göttlichen Willens mit seinem Wesen, woraus die Lox

aeterna fließt, kann Gott sich nicht Heiligkeit erwerben (sanctitas participata s. ab alio), sondern er ist von Ratur aus und wesentlich heilig (sanctitas a se s. per essentiam), und zwar nicht im Sinne einer hingutommenden sittlichen Bollfommenheit (sanctitas accidentalis), sondern seiner Substan, nach (sanctitas substantialis). Gott ist demnach genau so die Seiligkeit selbst, wie er absolute Vernunft oder Denktat ist. Den aseitarischen Charakter der göttlichen Seiligkeit berührt die Bibel dort, wo sie Gott "allein heilig" nennt. Bgl. Job 15, 15: Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis, et coeli (= angeli) non sunt mundi in conspectu eius. 1 Kön. 2, 2: Non est sanctus, ut est Dominus. Gott ist folglich im selben Sinne "allein heilig", wie er der "allein Gute" (Lut. 18, 19), der "allein Seiende" (vgl. Ps. 38, 6) usw. heißt.
γ) Am wurzelhaftesten wird endlich nach der dritten Definition

die Seiligkeit bestimmt als die "wesenhafte Liebe Gottes zu seiner eigenen Gute". Gleichwie die Identitat von Sein und Denken, von Erfennbarkeit und Erfennen in Gott die höchste Form des Wahrheitslebens d. i. die vollständige Wesensbegreifung (comprehensio sui) im Gefolge hat, so zieht die absolute Identität zwischen seine und Wollen, seiner Liebenswürdigkeit und seiner Liebe, die sich gegenseitig ausmessen und adäquat erschöpfen, die höchste Form des Willenslebens d. i. die substantiale, lebendige, subsistierende Beiligkeit nach sich. Tiessinnig ist der Ausspruch des Pseudo-Dionysius (De div. nomin. c. 4, n. 10 bei M. gr. 3, 708): Et est divinus amor bonus boni propter bonum ("Εστιν καὶ ὁ Θεὸς ἔρως άγαθός άγαθοῦ διὰ τὸ άγαθόν).

αγαθός άγαθοῦ διὰ τὸ άγαθον).

Daher fommt es, daß das innere Produkt der notionalen Erkenntnis die "hypoftatische Weisheit" (Sohn Gottes, Logos), das innere Produkt des notionalen Wollens und Liebens aber die "hypoftatische Liebe" oder der "Hilperiale Geist" ist. Die Heiligkeit Gottes beherrscht als Liebe sein Willens-leben ebenso zentral wie die Weisheit sein Erkenntnisleben. Man sieht jett auch leicht ein, warum die Woraltheologie den Grundsat vertritt, die "Liebe sei ganzen Gesetzes Erfüllung" (vgl. Mark. 12, 30 f.), und warum die Gottesliebe (caritas) als "Seele" und "Königin" aller Tugenden und deshald als schlechthinnige Heiligkeit anzusehen ist. Diese tiesere Aussaformation der mendlich Liebenden in das unendlich liebenswürdige Gut — statt im Sinne einer bloßen "ethischen Gleichung" — ist zum Verständnis des Wesens der allerbiöcken nade sowie der dritten Person in der Gottheit von der allerbiöcksen Verlaung (vgl. Scheeben a. a. D. Bb. I, S. 734). allerhöchsten Bedeutung (vgl. Scheeben a. a. D. Bb. I, S. 734).

b) In ihrem Berhältnis ju ben Bernunftgeschöpfen (Engeln, Menschen) lägt sich die göttliche Beiligkeit ahnlich nach allen vier

Richtungen bin verfolgen wie Gottes relative (Ding-) Gute.

Denn zunächst ift Gott bas unerreichbare Ideal und Borbild (causa exemplaris) aller geschöpflichen Heiligkeit, namentlich im übernatürlichen Glaubens- und Glorienleben. Bgl. Lev. 11, 44: "Denn ich din Jahre, euer Gott, und so heiliget euch und seid heilig, wie ich heilig bin" (vgl. 1 Petr. 1, 15 f.). Sodann ist Gott die Quelle (causa efficiens) wie der natürlichen Gerechtigfeit, so besonders der übernatürlichen Heiligeit frast der "heiligmachenden Gnabe". Auch die Saframente beziehen ihre heiligende Kraft ex

opere operato aus der Heiligkeit Gottes bzw. durch Appropriation vom H. Geiste. Weiter hat die göttliche Heiligkeit insosern als Endziel (causa finalis) der geschöpstlichen vorzuschweben, als diese das herrlichste und vorzüglichste Mittel zur Gottverherrlichung bildet. Bgl. Matth. 6, 9: Sanctissetur nomen tuum mit 1 Thess. 4. 3: Haec est enim voluntas Dei, sanctissetur vestra. Insosern endlich die heiligmachende Gnade der Seele als Formprinzip inhäriert und der H. Geist persönlich im Gerechtsertigen einwohnt, muß die göttliche Heiligkeit geradezu als Quass-Formursachen einwohnt, muß die göttliche Heiligkeit geradezu als Quass-Formursache (causa quass formalis, sed non informans) der geschöpstlichen angesprochen werden. Bgl. Köm. 5, 5: Caritas Dei dissus est in cordidus nostris per Spiritum S., qui datus est nodis. Näheres s. Gnadenlehre.

3. Zusat über die objektive Heiligkeit Gottes. — Das Wort "Heiligkeit" wird auch noch in einem anderen Sinne als dem ethischen gebraucht, indem es "die Unantastbarkeit, Würde, Unverletz-lickleit, Chrwürdigkeit einer Person oder Sache" bezeichnen kann

(= augustum, sacrum, ὅσιον).

a) Mit ber ontologischen (Ding-)Güte als bonum quod sich engstens berührend, kann diese objektive (Ding-)Heiligkeit sowohl Personen als auch Sachen zukommen. Da sie aber mit der Würde in geradem Verhältnis wächst, so ist sie Sachen katur nach in Personen größer als in Sachen (obiecta sacra, bowa), weshalb die Scholastiker die Engel als hypostases cum dignitate bezeichneten. Denn die Vernunstwesen sind als Personen sui iuris und darum in besonderer Weise unverleglich, achtungs- und ehrwürdig, weshalb gerade in der Eklaverei eine überaus fluchwürdige Naturwidrigseit liegt. In diesem objektiven oder dinglichen Sinne nennen wir den Pahst "Seine Heiligkeit", die Person des Königs "heilig", ein Asht oder Testament, ein bervbrieftes Recht, den letzten Wunsch eines Sterbenden "beilig", Palästina das "Heilige" Land usw. d. h. h. unantastdar, ehr- und achtungswürdig.

b) Run leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß Gott wegen seiner unendslichen Würde als "höchstes Gut" schlechthin unverletzlich, absolut achtungsund verehrungswürdig, also objektiv heilig ist, und zwar sowohl sür sich
selbst wie sür jede Areatur. Ja seine Würde steigert sich zur absoluten
Majestät, deren Verletzung durch Gotteslästerung, Sakrileg, Gotteshaß ein
schreckliches Majestäkverbrechen involviert. Wie Gott seine eigene Würde
und Majestät (= objektive Heiligkeit) respektiert und respektieren muß, so
muß er aus bloßer Selbstachtung auch von jedem Vernunstzeschöde verlangen,
daß es die absolute Würde und Majestät in der denkoar höchsten Form der
Verehrung achte, nämlich durch den Kult der Andertung (adoratio, latria).
Heienaus solgt, daß man die objektive Heiligkeit Gottes als daß Formalmotiv
der virtus religion is ansehen kann. Anders urteilt Mazzella (De virtutidus infusis n. 45, ed. 4, Romae 1894; s. übrigens S. Thom., S. th. 2—2 p.
qu. 81 a. 4 sq.). Die Bibel berührt öfters dieses göttliche Uttribut, so
im Gottesnamen "der Heilige Fraels" = der von Frael zu Verehrende
oder Verehrte; sodann in jenen Stellen, wo der Kame Gottes "heilig und
schrecklich" gennant wird (vgl. Ks. 110, 9: Sanctum et terribile nomen eius).
Als Exemplar- und Wirfursache teilt Gott auch den Geschöpfen, Personen
wie Sachen, die ihnen eigentümliche (Ding-Heiligkeit mit. Die Würde des
Rönigs ist unverletzlich und heilig, weil das Rönigstum eine Institution von
"Gottes Gnaden" darftellt, wie denn Propheten und Könige eben wegen ihrer
Juch Kirchen und Kapellen, Gesäße und Sewänder, Vilder und Kosentranze,
Keliquien und Kapellen, Gesäße und Sewänder, Vilder und Kosentranze,
Keliquien und Kapellen, Gesäße und Sewänder, Heiliges Land" u. dgl.
Und insofern sie den Sevennenden Dornbusches "heiliges Land" u. dgl.
Uber diese Attribut se Sevennenden Dornbusches "heiliges Land" u. dgl.

Dritter Artifel.

Die moralifche Gute ober Gutigfeit Gottes.

Bgl. Heinrich, Dogmatif, Bb. III § 202; Scheeben, Dogmatif, Bb. I § 98; *Lessius, De perf. divin. l. IX; S. Thomas, Contr. Gent. I, 91; S. th. 1 p. qu. 20.

1. Begriff der Gütigkeit. — Wie die Heiligkeit an das bonum quod, so knüpft die Gütigkeit (benignitas) an das bonum eui an. Der Grundcharakter der Gütigkeit ist die uneigennüzige Liebe (amor gratuitus, benevolentia), die anderen mit Freiheit Wohlkaten spendet, und zwar aus reinem Wohlwollen. Hieraus folgt, daß die Gütigkeit nur intelligenten, persönlichen Wesen zukommen kann, wogegen die einsache bonitas alteri s. relativa auch von unvernünstigen Dingen ausgesagt wird, wie: "Die Sonne ist für das irdische Leben gut" (nicht: "gütig", außer bei Dichtern).

Den Gegensat zur Güteseit bildet das Übelwollen (malevolentia), das einem Wesen den Besit seiner Güter mißgönnt, sie ihm zu entreißen oder zu verkümmern sucht. Als moralisches Attribut oder Tugend des Willens entspricht die göttliche Gütigkeit der "Wahrhaftigkeit und Treue" als ihrem Pendant, kann aber ohne Störung des organischen Zusammenhanges ebensowenig wie diese von ihrer (ontologischen) Wurzel getrennt werden.

- 2. Das Dogma der Gütigkeit Gottes. Das Batikanum hat die Gütigkeit Gottes in folgenden Sähen definiert (Sess. III eap. 1 bet Denz. n. 1783 sq.): "Hic solus verus Deus bonitate sua . . . ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio . . . utramque de nihilo condidit creaturam . . . Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter." Das Dogma ist sowohl nach Inhalt wie Umfang näher zu bestimmen.
- a) Nach ihrem Inhalt und Wesen läßt sich die Gütigkeit Gottes charafterisieren als "standhafter Wille Gottes, aus reiner, aber freier Liebe seinen Geschöpfen je nach Maggabe ihrer Natur und Endbestimmung natürliche wie übernatürliche Wohltaten gu fpenden". Die Burgel der Gutigfeit entspringt aus der (ontologischen) Ur-, Alle und Übergüte. Ex eo enim (sagt Lessius a. a. D.) quod res sit perfecta in sua entitate, propendet ad sui communionem, sicut vas perfecte plenum ad effusionem sui liquoris. Motiv der Gütigfeit wirft die wohlwollende Liebe Gottes gegen seine Areatur, so daß alles, was dieser Liebe zuwider ist, auch gegen seine Natur verstößt. Daber die Bibel einfach sagt (1 Joh. 4, 16): Deus caritas est (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν). Ein iconer Lebensspruch des hl. Ignatius von Antiochien lautete: Amor mous crucifixus est (Έρως έμος έσταύρωται). Wenn Bseudo-Dionnsius (De div. nomin. c. 4) Gott gutig und freigebig nennt "nicht aus Uberlegung und Bahl, sondern von Natur" (οὐ λογιζόμενος καὶ προαιρούμενος,

άλλα αὐτῆ τῆ ὑπάρξει), so wollte er hiermit die Freiheit der Wohlstatenspendung nicht leugnen, sondern nur die Freiheit Gottes, Liebe oder nicht Liebe zu sein. Aus dieser Wesenhaftigkeit der göttlichen Liebe folgt ihre schöpferische Krast; denn amor Dei est infundens et creans bonitatem in redus (S. th. 1 p. qu. 20 a. 2). Über die "acht Eigenschaften" der Gütigkeit vgl. Scheeben a. a. D. und

Lessius (a. a. D. IX, 3).

b) Nach ihrem Umfang umspannt die göttliche Gütigkeit alles Erschafsene, die unvernünftige wie die vernünftige Kreatur: Gott ist der "Allgütige", seine Gütigkeit universal. Zunächst empfangen die vernunftlosen Wesen unzählige Wohltaten von seiner Hand. Denn nicht nur "speist er die jungen Raben" (Ps. 146, 9), sondern er "kleidet die Lilien des Feldes" (Matth. 6, 28), und "ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache" (Matth. 10, 29). Darum gibt es kein herrlicheres Tischgebet als Ps. 144, 15 s.: Oculi omnium in te sperant, Domine, et tu das escam illorum in tempore opportuno; aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione. Bezeichnend sür Dantes Geistestiese ist der Schlußvers seines "Paradieses": L'amor che muove il sole e l'altre stelle.

Doch nichts tommt der Liebe Gottes jum Menschen gleich, fei es als Gattung oder Individuum. Die freie Gründung des Menschengeschlechtes sowie seine sofortige Erhebung zur Übernatur war die erste oder Grundwohltat des Allgütigen. Bgl. Bs. 8, 6: Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum. Selbst der Sündenfall schreckt den Allgutigen nicht, sondern er "läft regnen über Gerechte und Ungerechte" (Matth. 5, 45) und erweiset sich gnädig den gökendienerischen Seiden "benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra" (UG. 14, 16). Den Sohe- und Glanzpunkt bilbet die Infarnation, dieses verkörperte Liebesgeheimnis, in deffen Licht das mysterium iniquitatis vollends erblaßt. Bgl. Joh. 3, 16: "So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab." Mit seinem Sohne aber hat Gott uns das Sochste geschenkt, was er besitzt. Bgl. Röm. 8, 32: "Der uns den Sohn gegeben, sollte er nicht mit ihm uns alles geben?" — In liebevoller Vorsehung sorgt Gott auch für jeden einzelnen. Bgl. If. 49, 15 f.: "Rann auch eine Mutter ihres Rindes vergessen, daß sie sich nicht erbarmte des Sohnes ihres Leibes? Doch wenn sie auch seiner vergage, so will ich doch beiner nicht vergessen; benn siehe, ich habe bich in meine Sand geschrieben." Die Geschichte ber göttlichen Borsehung ift ein beredter Rommentar jum Beisheitsspruch (Beish. 12, 1): Quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus. Eine foldhe Liebe foll uns gu ftarter und inniger Gegenliebe herausfordern (1 Joh. 4, 19): "So lagt uns also Gott lieben, denn er hat uns zuvor geliebt."

§ 5.

Gott als die absolute Schönheit.

Bgl. Scheeben § 85; *Kleutgen, De ipso Deo p. 417 sqq.; Franzelin, De Deo uno thes. 30; Nieremberg, Della bellezza di Dio. — Petavius, De Deo VI, 8; Thomassin, De Deo III, 19 sqq.; *Stentrup, De Deo uno cap. VII, Oeniponte 1895; H. Krug, De pulchritudine divivina, Friburgi 1902; Garénaux, La beauté de Dieu et son amabilité, Tournai 1910; 30; Müller, Philosophie des Schönen in der Natur u. Runst, Straßburg 1912.

1. Begriffsbestimmung. — Uber ben Begriff ber Schönheit ist schon viel gestritten worden. Für den Theologen besteht ber sicherste Weg darin, daß er der patristischen und scholastischen Auf-fassung über das Wesen der Schönheit sich anschließt.

- a) Der "Engel der Schule" befiniert also (S. th. 1 p. qu. 5 a. 4 ad 1): Pulchra sunt, quae visa placent. Mithin gehört das äfthetische Wohl. gefallen (delectatio) ohne Frage zum Wesen der Schönheit. Allein dies ist vorerst eine bloße definitio ex effectu, wie schon Augustinus bemerkte (De vera relig. c. 32 n. 59): Non ideo pulchra sunt quia delectant, sed ideo delectant quia pulchra sunt. Um das Wesen der Schönheit zu treffen, ist darum die Angabe des Grundes der ästhetischen Lust unerläßlich. Diesen entdeckt aber Augustinus in der "Einheit der Mannigsaltigkeit" (unitas in multiplicitate) so zwar, daß die Schönheit in geradem Berhältnis zu dieser Einheit wächst. Bgl. S. Augustin., Ep. 18 ad Coelestin.: Omnis pulchritudinis forma unitas. Soll aber die Einheit in der Mannigsaltigkeit im betrachtenden Geifte reines Wohlgefallen erwecken, so ift als unerläßliche Bedingung die Anschaulichkeit und Klarheit des schönen Gegenstandes, die allein burch den schauenden Berftand vermittelt wird, erforderlich; eine blog verborgene Einheit, die nicht lichtvoll dem Verstande entgegenstrahlte, würde den Geist zu keiner Luft oder Freude am Schönen hinreißen, keinen ästhetischen Genuß in ihm auskommen lassen. Auf die augustinische Begriffsbestimmung lätt sich diesenige des hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 39 a. 8) zurücksühren, in welcher als Vegriffselemente des Schönen der Schücke aufgezählt werden: perfectio rei, proportio debita partium und claritas (lux, splendor, gloria). Denn mahrend die claritas die lichtvolle "Anschaulichkeit" bes Schonen und bie proportio debita partium die "Einheit in der Mannigfaltigkeit" begründet, stellt die persectio rei die Grundvoraussehung beider dar, insofern das Unvollkommene weder Proportionalität noch lichte Klarheit an fich trägt.
- b) Aus dem Gesagten ergibt sich ohne weiteres, daß das Schöne wie zum Verstande und Willen, so auch zur Wahrheit und Gutheit eine inner-wesentliche Beziehung eingeht. Wird das Wahre mit dem Guten schon durch bas Sein (ens) verschwiftert, mit dem beide vertauschbar find, so vermittelt eine noch viel engere Bermandtichaft das Schone, da es mit ber einen hand aus dem verum, mit der anderen aus dem bonum schöpft. Die Schönheit steht zwischen Wahrheit und Gutheit in der Mitte, da sie sowohl nach Augustinus (?) "splendor veri" ist, als auch nach Thomas von Aquin vom Guten nur logisch sich unterscheidet. Bgl. S. th. 1—2 p. qu. 17 a. 1 ad 3; Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Quum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus . . . Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet. In der Tat, das Schöne muß vor allem gut (= perfectum) sein, um im Beschauer die reine Liebe des Wohlgefallens (amor compla-

contiae) erregen zu können. Aber ebenfo gehört die Anschaulickkeit zum Wesen des Schönen, weil ohne sie der Berstand nicht imstande wäre, die Abereinsteinmung und Gruppierung der Teile um eine zentrale Einheit leicht aufzufaffen. Hieraus folgt der hochwichtige Satz, daß nur der Verstand die Schönheit erkennen und nur der Wille als eigentlicher Sitz des äfthetischen Gefallens angesehen werden kann; die Schönheit ist folglich eine übersinn-liche Eigenschaft der Dinge, nicht nur in geistigen Wesen (Gott, Engel, Seele), sondern auch an den materiellen Dingen (Malerei, Skulptur, Musik usw.). Das Tier sieht zwar die schönen Körper, nicht aber die (intelligibele) Schönheit ber Rörper. Man fann bemnach zulett die Schönheit mit Kleutgen definieren (De ipso Deo p. 418): Pulchritudo est rei bonitas, quatenus haec mente cognita delectat.

cognita delectat.

c) Wenn das Schöne mit dem Guten materiell zusammenfällt, so folgt, daß jenes ebensogut eine transzendentale Eigenschaft der Dinge sein muß wie dieses. Bgl. Pseudo-Dionhsius (De div. nomin. c. 4): "Bon allem, was da ift, gibt es nichts, was nicht des Schönen und Guten teilhaftig wäre." In der Tat sind die Elemente der Schönheit: persectio, proportio, claritas allen Dingen im selben Maße eigentümlich wie ihr Sein. Über die Unterarten des Schönen als: Erhabenheit, Anmut, Lieblichkeit usw. vgl. *Jos. Jungmann S. I., Asthetik, Bd. 13, Freidurg 1886. Mehr realistisch ist Gietmann S. I., Alsthetik, Bb. 13, Freidurg 1899.

2. Dogmatische Anwendung. — Obgleich das firchliche Lehramt das Attribut der Schönheit Gottes niemals definiert hat, fo steht es doch auf Grund der Schrift (Weish. 13, 3 ff.) und Bäterlehre unbezweifelbar fest. Wenn vielleicht keine andere göttliche Eigenschaft in gleich hohem Maße von der Theologie vernachlässigt worden ist, so erklärt sich das wohl aus dem Umstande, daß es bei der Zerfahrenheit der weltlichen Althetik nicht so ganz leicht ist festzustellen, ob die Schönheit als eine "reine" oder aber "gemischte Bollkommenheit" zu gelten habe. Indem wir ersterer Auffassung beitreten und folglich die formelle Übertragbarkeit des pulchrum auf Gott verteidigen, lehren wir, daß Gott überhaupt die Schönheit formell zufommt, daß er die Ur-, All- und Uberschönheit und ebendarum Borbild und Urfache aller geschöpflichen Schönheit ift.

und ebendarum Borbild und Ursache aller geschöpflichen Schönheit ist.

a) Schon die Vernunft sehrt uns, daß Gott schön sein muß. Denn wenn die Elemente der Schönheit (perfectio, proportio, claritas) in ihm sich sinden, so kann es nicht sehlen, daß auch die auß ihnen resultierende Schönheit sich einstellt. Nun ist aber Gott die unendliche Vollkommenheit, seine unendlich diesen Borzüge (nicht: Teile) sind in seinem Wesen zur intensivsten unendlich vielen Borzüge (nicht: Teile) sind in seinem Wesen zur intensivsten unendlich vielen Borzüge (nicht: Teile) sind in seinem Wesen zur intensivsten unendlich vielen Borzüge (nicht: Teile) sind in seinem Wesen zur intensivsten unendlich vielen Borzüge (nicht: Teile) sind sollauterste Klarheit: solglich ist Gott schönheit Gottes auß der Schönheit der Kreatur. Bgl. Weisheit 13, 3: Quorum (i. e. ignis, coeli, solis) si specie (= pulchritudine) delectati deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior (= pulchrior) est; speciei enim generator (δ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης) haec omnia constituit. Vielfach wird die Schönheit Gottes in der Sl. Schrift mit einem "Gewande" verglichen, daß ihn umwallt. Vgl. Sprichw. 31, 25: Fortitudo et decor indumentum eius. Ps. 103, 1. 2: Decorem induisti, amictus lumine sicut vestimento. Daß Buch Strach vergleicht inßbesondere die "ewige Beißheit" mit der lieblichen Pracht der schönften Psaagen und nennt sie die "Untster der schönen Liebe". Dagegen erscheint im Hohenliede die göttliche Schönheit unter dem Bilbe eines liebreizenden "Bräutigamß". Bgl. Hohel. 1, 15: Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus. Die Väter lassen sich selten auf eine genauere Erörterung des Attributes ein, am tiessen laugusti nuß.

b) Gott ift nicht bloß schön, sondern er ist wie die wesenhaste Wahrheit und Güte, so auch die wesenhaste Schönheit d. h. Urschönheit (pulchritudo a se). Und wie er wahr ist durch die Wahrheit, welche nur er selbst ist, so ist er auch schön durch die Schönheit, die sein eigenes Selbst, seine Substanz ist. Gott ist folglich die substantiale Schönheit. Dieser Sah läßt sich wiederum aus den drei Slementen der Schönheit: persectio, proportio partium, claritas (f. Abs. 1) als theologische Konklusion beweisen. Denn Gott ist die unendliche Vollkommenheit selber (s. v. S. 81 ff.), er ist auch die subssissional die und die sudssissional der die klarheit selber (s. v. S. 103 ff.); folglich ist er die substantiale, subsissionale klarheit selber (s. v. S. 103 ff.); folglich ist er die substantiale, subsissionale von sich seinde Schönheit. Legen mir jedoch die augustinische Definition der Schönheit als "der Einheit in der Vielheit" zugrunde, so erkennen wir womöglich noch deutlicher, daß Gott die absolute Schönheit ist. Denn wenn es einerseits eine größere Mannigfaltigkeit als eine Unenblichkeit von Borzügen und Bollkommenheiten und anderseits eine intensivere Einheit als die Jdentikät zwischen Wesenstein und Attributen nicht geben kann, dann ist in der göttlichen Katur der Begriff der Schönheit auf absolute Weise berwirklicht. Diese göttliche Schönheit wird aber noch dadurch unendlich erhöht, daß sie nicht in monadenhaster Abstraktheit besteht, spudern durch die Trinität der Personen dem Momente realer Vielheit ausgebig Rechnung trägt; denn die absolute Einheit in der realen Dreiheit kann nur in der absoluten Schönheit Gotes gipfeln. Warum gerade dem Logos die Schönheit (species — pulchritudo) appropriiert wird, erklärt der ht. Thomas (S. th. 1 p. qu. 30 a. 8).

Auf der Urschönheit Gottes baut sich seine All= und Aberschönheit auf, wie kurz Gregor von Razianz betont (Or. theol. 2.): "Der da die ganze Schönheit ist und über alle Schönheit hinaus". Anderswo sagt er (Devirginit. c. 11): "Riemand ist so stumpssinnig, um nicht einzusehen, daß das Schöne, welches so ist der Auszeichnung nach und ursprünglich und ausichtießlich, nur Gott der Herr des Alls sein kann." Auf die einschlägige Lehre des Pseudo-Dionhsins, welcher herrliche Stellen von platonischer Tiefe über die göttliche Ur-, All- und Aberschönheit ausweist, leinen allzu großen Wert, seitdem bewiesen ist, daß der von der Scholastif in den himmel erhobene "Apostelschüler" nicht der rechte Areopagite ist, sondern ein christlicher Schüler des Reuplatonikers Proklus († 485), welcher eine überschwengliche Vergottungssprache redet, wie sie den mittelalterlichen Aftermuhltikern (Ecart) eigentümlich war. Bgl. H. Koch, Ps.-Dionhsius Areopagita in seinen Beziehungen zum Reuplatonismus und Mysterienwesen,

c) Im Berhältnis zur freatürlichen Schönheit ist die göttliche als Ibeal und Quelle derselben zu betrachten, der geistigen wie der körperlichen.

Im Anichtuß an Beish. 13, 3 ff. Iehrt Hilarius (De trinit. I, 7): De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur. Magnorum Creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. Augustinus betennt (Gonf. XI, 4, 6 bei M. lat, 32, 811): Tu ergo, Domine, fecisti ea (scil. coelum et terram) qui pucher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Er betweint seinen Ubsulla von der göttlichen Schönheit (l. c. X, 27): Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova . . . Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaere-

Mainz 1900.

comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt. Er beweint seinen Abfall von der göttlichen Schönheit (l. c. X, 27): Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova . . . Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaeredam et in ista formosa, quae fecisti, desormis irruedam. Augustinus hatte leider den Kat der Alzeten nicht befolgt, daß die geschönheiten Schönheiten dem gesallenen Menschen als Leiter dienen sollen, auf deren Sprossen er zur Urschönheit zurücksehre. Am schönheiten strahlt Gottes Schönheit wider nicht im Mineral-, Pflanzen- und Tierreich, nicht im gestirnten himmel, auch nicht in den schönheit künsten, sondern in der unsterblichen Menschen seile, welche das "Gleichnis und Ebenbild" der göttlichen Urschönheit darstellt. Schon

Origenes fagt (Hom. 7 in Ezech.): "Die menfchliche Seele ist fehr fcon, ja besitzt eine wunderbare Schönheit. Denn der Künstler, als er sie schus, sasseller, als er sie schus, Lasseller, als er sie schus, kasseller und ben Menschen machen nach unserem Bilde und Cleichnis. Bas ist schöner als solche Schönheit und Ahnlichseit?" Näheres s. bei Thom. S. th. 1 p. qu. 3 a. 1 sqq. Doch in der Seelenschönheit gibt es Gradunterschiebe, je nachdem bloß die natürliche oder die übernatürliche "Ebenbildlichseit" Gottes in Betracht gezogen wird. Die Einhauchung der heiligmachen den Gnade mit ihrer übernatürlichen Gefolgschaft, die Ausgestaltung des Bildes Christi in der Seele, die Eintauchung des Geistes in das beseligende Licht der Gottsubstanz — all dies bringt in der Seele eine Schönkeit hervor, welche keine Junge aussprechen, keine Feder beschreiben kann. Bgl. Scheeben, Die Herrickseiten der göttlichen Inade, 10. Aust., Freiburg 1913. Deswegen sagen die Afzeten mit Recht, daß die edelste aller Künste in dem Erwerd möglichst hoher ethischer Bollendung und das höchste Kunstwerf in dem Ausbau einer heiligen Seele besteht. Sin solch schoner, ja überhaupt das schönke Kunstwerf Gottes ist aber die Sottesmutter Maria, die Inhaberin und Kundern und Kunstwerf werden und Kunstwerf und Kunstwerf und Kunstwerf und Kunstwerf von die Inhaberin und Kunstwerf kortes ist aber die Sottesmutter Maria, die Inhaberin und Kunstwerf keine und Kunstwerf und Kunstwerf und Kunstwerf und Kunstwerf und kunstwerf und kunstwerführe kunstwerf und kunstwerführe kunstwerf und kunstwerf und kunstwerführe ku unzähliger Privilegien und Gnadenvorzüge verbunden zu harmonischer Einheit des Ganzen. Als Sipfel- und Höhepunkt aller geschöpflichen Schönheit und somit als getreuestes Nachbild der göttlichen müßte aber unbedingt Christus (als Λόγος ένσαρχος) bezeichnet werden, wenn in ihm nicht vielmehr die hypostatische Verbindung der geschaffenen mit der unerschaffenen Schönheit felber angestaunt werden mußte. Denn Chriftus ift die fubstantiale Schönheit nach seiner göttlichen Natur, während er geschöpfliche Schönheit nach seiner menschlichen Natur zur Schau trägt. Bgl. Ps. 44, 3: Speciosus forma prae fillis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis. Ahnlich Clemens v. Alexandrien nins hominum, diffusa est gratia in labiis tuis. Ahnlich Clemens v. Alexandrien (Strom. II, 5): "Unser Erlöser . . . ist die wahre Schönheit, denn er war das wahre Licht." Allein die "hypostatische Union" selbst enthält doch alle Elemente der Schönheit in sich und exhebt so Christus zu einem erstaunlichen Kunstwert; denn indem die göttliche und die menschliche Katur als reale zweiheit sich zu einer substantialen und physischen Einheit verknühsen, welche man unio hypostatica nennt, derwirklicht sich auch in ihm der Vollbegriff der Schönheit und stellt eine intenside Einheit in scharf abgegrenzter Mannigsaltigkeit her. Zum Ganzen voll. J. Souben, Les manisestations du beau dans la nature, Paris 1901.

Ein mit der Schönheit verwandtes Attribut ist die Erhabensheit Gottes (sublimitas, μεγαλοπρέπεια), die in seiner Unendlichsteit, Unbegreiflichkeit und Allmacht wurzelt. Wie manche Psalmen (vgl. Ps. 103) diese Eigenschaft in erhabener Poesse feiern, so darf insbesondere die großartige Schilderung bei Habatut auch als kosts

bare Perle der Weltliteratur bezeichnet werden.

Zweites Rapitel.

Die kategorischen Seinsattribute Gottes.

Die "Kategorien" (κατηγορίαι, praedicamenta) unterscheiden sich von den "transzendentalen" Seinsdestimmungen dadurch, daß jene nicht allem Seienden, wie diese sondern nur bestimmten Klassen des Seienden eindeutig zukommen. Indem Aristoteles alles konkrete Sein auf die obersten Gattungen zurücksührte, gelangte er zu seiner zehngliedrigen "Kategorienstafel", welche außer "Substanz" (οὐσία) noch die neun Akzidenzien (συμβεβη-κότα) umfaßt, nämlich: Qualität (ποιόν), Quantität (ποσόν), Kelation (πρός τι), Ort (πού), Zeit (ποτέ), Lage (situs, κεῖσθαι), Habitus (έχειν — Bermögen

und Fertigkeiten), Tun (ποιείν) und Leiden (πάσχειν, pati). — Wenn wir zwar mit Recht diese höchsten Seinsgattungen der theologischen Lehre don den noch erübrigenden Seinsattributen Gottes zugrunde legen, so darf es doch nicht in dem Sinne geschehen, als ob wir die Rategorien ohne weiteres auf Gott übertragen wollten — denn Gott steht jenseits und über allen Rategorien —, sondern nur insosern, als sie einen passenden Anküpfungsbunkt für die Entwicklung darbieten. Rach Ausscheidung der "Relation" (πρός τ), die erst in der Trinitätslehre eine Hauptrolle spielt, sowie der "Qualität" und des "Habitus", welche der Hauptsache nach bereits erledigt sind, bleiben nur noch zwei Gruppen von Rategorien zu betrachten übrig: 1. die "Substanz" und das "Tun", welche per modum affirmationis die zwei affirmativen Attribute der absoluten Substantialität und Allmacht Gottes ergeben; 2. die "Quantität", das "Leiden", die "Zeit" und der "Kaum" (πού und κείσθαι), welche per modum negationis die dier negativen Attribute der Unförderlichefeit, Unzeitlichseit und Unräumlichseit Gottes liesern. Daher sechs Paragraphen.

§ 1.

Die absolute Substantialität Gottes.

1. Begriffsbestimmung. — Wie das Wesen des Akzidens in der Inhärenz (esse in alio) oder "Inexistenz in einem anderen als seinem Subjekt oder Träger" besteht, so beruht das Wesen der Substanz auf der Inseität (esse in se) unter Ausschluß jedes

Inhasionssubjettes als des Tragers seines Seins.

Wie die Inseität mit der Aseität nicht verwechselt werden dars, so auch nicht das ens a se mit dem ens in se. Nur auf dieser cartesianischen Begriffsverwechslung (vgl. Cartes., De princip. 1, 5) ist es Spinoza gelungen, sein pantheistisches Lehrgebäude von der "einen Substanz" mit ihren "wei Attributen der Geistigkeit und Außdehnung" aufzusühren (vgl. Spinoza, Ethic. P. I des. 3). Wohl sind beide, das ens a se und das ens in se, im wahren Sinne ein "unabhänziges Sein", aber doch in grundverschiedener Weise. Denn während das ens a se nicht nur von einem Inhäsionssubjett, sondern zudem auch von allen äußeren Faktoren unabhänzig ist, kann hingegen das ens in se (= Substanz) nur die erstere Art der Unabhänzigkeit, die zweite aber nur dann beanspruchen, wenn es zugleich Aseinkt besütz. Dem Wesen des ens in se widerstreitet es daher ebensowenig wie demienigen des ens in also (= Aszidens), von einer äußeren Ursache abhängig und folglich ens ab also b. h. kontingent und bedingt zu sein.

Aus vorstehender Darlegung folgt, daß man das Wesen der Substanz primär nicht in die Funktion verlegen darf, Trägerin oder Subsekt (δποκείμενον) von Akzidenzien zu sein, sondern vielmehr in das formelle Insich sein (esse in se), gleichviel ob Akzidenzien vorhanden sind oder nicht, obsidon diese ja dei keiner geschässenen Substanz jemals fehlen können. Reinigt man so den Substanzbegriff von der Rebensunktion der "Trägerschässt", so subsimiert er sich sosort zur perfectio simplex und wird auf Gott übertragdar, wohingegen das Akzidens seinem innersten Begriffe nach nur perfectio mixta sein kann, da es offendar nach Anselmus "besser ift, nicht Akzidens als Akzidens zu sein". Bal. Sutberlet, Allgem. Metaphhsik, 4. Aust. Kap. III § 1, Münster 1906; K. Ludewig, Die Substanztheorie bei Cartesius, Fulda 1898.

2. Das Dogma der absoluten Substantialität Gottes.

— Daß Gott eine Substanz sei, ist Glaubenssatz. Bgl. Later. IV cap. "Firmiter": Una essentia, substantia seu natura simplex omnino; Vatican. Sess. III cap. 1: Una singularis . . . substantia.

a) Nach der H. Schrift ergibt sich die Substantialität Gottes zunächst aus dem Begrifse der Aseität, insofern das ens a se notwendig auch ens in se ist; denn wäre das ens a se ist ein bloßes Assidens, so hinge es von einem anderen als Träger und Inhäsionssubsett innerlich ab, könnte also nicht mehr ens a se sein. Mit der Aseität verbunden, wird darum die göttliche Substanz unbedingt zur Ursubstanz (substantia a se), welche keine Afzidenzien in und an sich verträgt; sie ist solglich lauteres, reines Insichsein ohne die geringste atzidentelle Bervollkommnung. In diesem Sinne lehrt der hl. Augustinus (De trinit. V, 2): Alia quae dicunturessentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quidus in eis siat vel magna vel quantacunque mutatio; Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest, ideo sola est incommutabilis substantia. So auch die Scholastik.

b) Insofern Gott jedoch als Exemplar- und Wirtursache alle endlichen Substanzen virtueller- und eminenterweise in sich trägt, müßte er im Grunde genommen ebensosehr als Allsubstanza (substantia universalis) gekennzeichnet werden, wie als "All-Einheit", wenn nicht beide Außdrücke leicht im pantheistischen Seinne mißdeutet werden könnten, was dei der monistisch gerichteten Geistesströmung der modernen Philosophie nur zu leicht der Fall ist. Seist es doch in der H. Schrift außdrücklich (Sir. 43, 29): Tò παν έστιν αὐτός. Um jedoch jeder pantheistischen oder semipantheistischen Tendenz die Türe zu verschließen, greift die Theologie zu einem doppelten Außtunstsmittel, indem sie Gott einerseits als Nicht-Substanz (ἀνούσιος), anderseits als Albersiubstanz (ὁπερούσιος) proklamiert. Beide Betrachtungsweisen kommen schließlich auf daßselbe hinauß. Denn insofern Gott als ens a se in anderer, höherer Weise Substanz ist wie die Geschöpfe, kann offendar die Rategorie der odsca don ihm nicht im eindeutigen Sinne (univoce) außgesagt werden, sondern nur in analogischer Bedeutung; dann ist er aber im Sinne der geschöpfslichen Kategorie "Richtsubstanz". Weil er aber auf der anderen Seite doch wieder mehr Substanz ist als alle endlichen Substanzen — diese sind ja μη δν im Bergleich zum δ ων —, so wird er viel besser "the resolde, welche über alle Kategorien erhaden ist. Dies ist die außdrückliche Sehre der Kirchenväter. Ebenso Boethiuß (De trinit c. 4): Substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam. Die Lehre der Scholastis substantiam.

c) Aus dem soeben Borgetragenen sließt ein Korollar von ungeheurer Tragweite, insosern der Begriff der "Über- und Richtslubstanz" jedwede Bermischbarkeit und Jusammensesbarkeit Gottes mit der Weltsubstanz direkt ausschließt. Weil die "Unvermisch- barkeit" Gottes den extremen Gegensatzum Pantheismus bildet, so hat das unsehlbare Lehramt der Kirche durch die beiden Synoden von Chalcedon 451 und des Batikans 1870 den Pantheismus in seiner Herzmitte iödlich getroffen. Bgl. Chalced. dei Denz. n. 148: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως; Vatican. l. c. n. 1782: Re et essentia a mundo distinctus... et super omnia, quae praeter ipsum

sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.

Die hier zum Glaubenssatz erhobene Unvermischbarkeit und folglich Uberweltlichkeit der göttlichen Wesenheit (Substanz) ist mit dem pantheistischen Gedanken ganz und gar unvereindar, daß Gott zur "Teilsubstanz" einer

anderen Substanz herabsinke, daß er als "lebendiger Naturgrund" ober als "Weltseele" austrete." Inwiesern die "hypostatische Union" dieses Dogma nicht aushebt, sondern voraußseht, hat die Christologie näher zu begründen. Im Anschluß an die absolute Einheit Gottes handeln eigens über dieses Attribut Scheeben a. a. D. § 76; Heinrich, Bd. III § 173; Schwetz, Theol. dogmat. Vol. I § 15. Zur Lehre des hl. Thomas vgl. L. Janssens, De Deo uno, tom. l. p. 214 sqq., Friburgi 1900.

§ 2.

Die absolute Raufalität ober Allmacht Gottes.

Bgl. *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 25; Contr. Gent. II, 7 sqq.; Suarez, De Deo III, 9; Petavius, De Deo V, 6—9; Lessius, De perf. divin. lib. V; Scheeben a. a. D. § 87; *Stentrup I. c. thes. 52 sqq.; Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige S. 123 ff., Regensburg 1907.

1. Begriffsbestimmung. — a) "Macht" (potentia activa, δύναμις) bedeutet im attiven Sinne so viel als: "die Fähigteit, etwas zu machen" (facere, ποιείν), so daß ihr als Gegensatz die "Ohn= macht" (impotentia) gegenübersteht. Im Begriffe der "Allmacht" (omnipotentia) liegt folglich die Bestimmung, daß "Gott alles machen kann". Bgl. S. Augustin., De trinit. IV, 7: Omnipotens est, qui omnia potest. Mit dieser Nominaldefinition ist jedoch das eigentliche Wesen der Allmacht noch nicht bezeichnet, weil der Ausdruck "alles" unbestimmt bleibt. Die Unbestimmtheit wird nicht endgültig dadurch behoben, daß man mit manchen Rirchenvätern und Theologen fagt: "Gott tann alles, was er will." Denn hierdurch könnte das Migverständnis machgerufen werden, die Allmacht reiche nur so weit wie der tatsächliche Wille Gottes, während sie sich doch in Wirk- lichkeit auch auf solche Dinge erstreckt, die Gott tatsächlich nicht will, wohl aber wollen könnte. Bgl. S. Augustin., Enchir. c. 95: Multa potest Deus et non vult, nihil autem vult, quod non potest. Bährend so die Allmacht über den fattischen Willen Gottes hinausgreift, indem er "alles kann, was er wollen kann", findet dieselbe anderseits am innerlich Unmöglichen eine unübersteigliche Schrante, weil sie das Unmögliche weder wollen noch machen fann.

Wenn zwar der Kalvinist Vorstius und lange vor ihm der hl. Petrus Damiani († 1072) in seinem Werke de div. omnipotentia das Widerspruchsvolle in den Begriff der Allmacht hineinzogen, so bedachten sie nicht, daß in dem Ausschluß des Unmöglichen keine Beschränkung, sondern vielmehr Bollkommenheit liegt, wie Hugo von St. Viktor tressend ausschirt (De sacram. I, 2, 22): Deus omnia potest, quae posse potentia est et ideo vere omnipotens

est, quia impotens esse non potest.

b) Im besonderen führen die Theologen fünf Klassen von

Dingen auf, die Gott als unmöglich nicht machen fann.

Aus dem Begriffe "alles" find nämlich vor allem 1. die kontradiktorischen Sachen auszuscheiden, wie: viereckige Kugel, geschöpfliches ens a se, ein "zweiter Gott" u. dgl. Weil solchen Begriffen aber als Objekt im Grunde das pure Nichts entspricht, da die Begriffsmerkmale sich gegenseitig ausheben, so können sie ihrer Natur nach zum Umsang der Allmacht gar nicht gehören, die folglich nur auf das innerlich Mögliche geht. Verwandt hiermit ist 2. die Unmöglichkeit, das Geschehene ungeschen zu machen, etwa die Tat-

sad der Zeit umzukehren. Bgl. S. Hieronym., Ep. 22 ad. Eustoch.: Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare virginem post ruinam non potest. Denn wie Kleutgen treffend argumentiert: Facta insecta facere perinde est atque facere, ut eadem sint et non sint, quod repugnat (l. c. p. 384). Gott kann 3. auch nicht sündigen, weil dies kein facere, sondern desicere, einen Mösal von der Bollsommenheit des Handells debeutet und sollsich die Allmacht selber innerlich zerstehrt. Bgl. S. th. 1 p. qu. 25 a. 3: Peccare est posse desicere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Aberhaupt kann 4. Gott nichts tun, was seinem Wesen und seinen Attributen widerstreitet, B. sich verändern, sterben, sich von Ort zu Ort bewegen; denn damit höbe er sich selbst auf und solglich seine Allmacht. Bgl. S. Augustin., De civ. Dei wei M. lat. 41, 152): Recte omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est. Aus Grund seiner Unveränderlichseit kann Gott 5. seine einmal gesaßten freien Katzüchlüsse, wie Schöpfung, Erlösung, den bittern Leidenskelch Christin. dgl., nicht wieder rückgängig machen, sosehr est wahr bleibt, daß in einer andere n Weltordnung die entgegensetzen freien Ratzüchlüsse häben in einer andere n Beltordnung die entgegensetzen freien Ratzüchlüsse häben in einer andere n weltordnung die entgegensetzen freien Ratzüchlüsse häben in einer andere n

e) Aus dem Gesagten ergibt sich die Realdesinition der Allmacht von selbst als "Macht Gottes, alles zu machen, was er wollen kann, wosern es seinem eigenen Wesen nicht widerspricht". Die gesehrte Streitsrage, ob die Allmacht ein vom Intellekt und Willen Gottes verschiedenes Attribut sei (vgl. S. Thom. l. c.: Intelligentia dirigit, voluntas imperat, potentia exequitur) oder mit dem Willen bzw. praktischen Wissen Gottes zusammensalle, ist dogmatisch von keinem Belang. Wir sassen Gottes auf;

sie ist an sich ein ruhendes Attribut.

2. Das Dogma der Allmacht. — Die Allmacht ist ein in allen Glaubensbesenntnissen enthaltener Glaubensartisel: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Bgl. Lateran. IV cap. 1: Deus...omnipotens. Den Satz des Abälard (Denz. n. 374): Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio, hat

Innocenz II. i. J. 1141 als haretisch verworfen.

a) Nach der H. Schrift ist die Allmacht ein stehendes Attribut Gottes, da er über siedzigmal "omnipotens" genannt wird. Auch in gewissen Gottesnamen, wie de und ganz besonders de des jet die göttliche Macht Grundbedeutung. In welchem Sinne sie zu sassen sie die göttliche Macht Grundbedeutung. In welchem Sinne sie zu sassen, się ober 42, 2: Scio, quia omnia potes. Mark. 14, 36: "Bater, dir ist alles möglich" vgl. mit Luk. 1, 37: "Bei Gott ist sein Ding unmöglich." Bgl. Matth. 19, 26: "Beim Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich." Die Machtbeschränzung auf die bloße Wirklichkeit schließt kein Geringerer aus als Christus selber. Bgl. Matth. 3, 9: "Gott hätte aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken können." Wieder Matth. 26, 53: "Oder glaubst

du, ich könne meinen Bater nicht bitten, und er wird mir jett mehr als zwölf Legionen Engel schiden"?

Rach der Schriftlehre ist aber die Allmacht zugleich auch Urmacht (potentia a se) und Ubermacht. Ersteres folgt aus der biblischen Bezeichnung (1 Tim. 6, 16 f.): Solus potens..., qui solus habet immortalitatem. Denn gleichwie Gott bloß deshalb "allein" Unstervlichkeit besitzt, weil er sein geben von sich hat, so kann er der "allein Mächtige" nur insosen heißen, als ihm seine Macht nicht von außen mitgeteilt worden ist, sondern von ihm selber stammt. Der Charakter der Ubermacht aber ergibt sich aus der Erhabenheit der Art und Weise, wie die Allmacht sich in Bewegung setzt und auf bloßen Willensbesehl hin wirkt. Gott will, und es ist; er rust, und es ist da. Bgl. Bs. 148, 5: Ipse dixit et kacta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Eine Macht, auf deren bloßes Wort in der Natur wie in der Abernatur die Dinge werden, kann aber nur unendlich sein; deswegen werden insbesondere die Wunder, als die getreuen Exponenten einer unendlichen Potenz, in der Hl. Schrift virtutes (δυνάμεις) oder magnalia Dei (hebr. Nīna) genannt.

- b) Die Erblehre reicht, wie schon das apostolische Symbolum beweist, bis zu den Apostelzeiten zurück. Origenes beurfundet ihr apostolisches Alter, wenn er schreibt (In Genes. hom. 3): "Wir betennen, daß Gott unkörperlich und allmächtig und unsichtbar ist." Von der Allgemeinheit des Glaubens an die Allmacht Gottes legt Augustinus Zeugnis ab (Serm. 240 de temp. c. 2): Non dico, da mihi Christianum, da mihi Iudaeum, sed da mihi idolorum cultorem, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Als (unendliche) Übermacht kennzeichnet Chrysostomus das Attribut, wo er sagt (In 1 Cor. hom. 17): "Wie ein Maler, welcher ein Vildverfertigt, davon unzählige machen kann, so wäre es auch Gott ein leichtes gewesen, zahllose und unendlich viele Welten zu schaffen." Ebendeswegen gehört die Allmacht zu den inkommunikabeln Attributen Gottes, welche nicht einmal aus Gnade irgendeinem Geschöpf mitgeteilt werden können. Vgl. S. Thom., Contr. Gent. II. 21.
- 3. Die Allmacht als Allherrschaft. Wie die Herrschaft als "Macht über Personen und Sachen" (potentia potestas, πράτος) mit der "Fähigkeit, etwas zu machen" (potentia facultas faciendi, δύναμις) begrifflich nicht identisch ist, so muß auch die Allherrschaft Gottes von seiner Allmacht unterschieden werden wie Grund von Folge, Ursache von Wirkung. Denn die göttliche Schöpfungsmacht begründet als primärer Rechtstiel die eigentliche Allherrschaft Gottes über seine ganze Schöpfung. Das lateinische omnipotens (vgl. Weish. 18, 15: παντοδύναμος) hebt mehr die schöpferschaft Allmacht, das griechische παντοκράτωρ hingegen die Allherrschaft hervor. So Cyrill v. Fernfalem (Catech. 8): Παντοκράτωρ ἐστίν δ πάντων κρατῶν. Der Berschiedenheit der Begriffsbestimmung entspricht die Berschiedenheit der Gegenfähe. Denn während der Allmacht die Ohnmacht (impotentia) gegenfählich gegenübersteht, weist die Allherrschaft zwei Gegenfähe auf: das Untertanenverhältnis (sudiectio) und das passive Eigentum (proprietas). Mithin sind auch in der Allherrschaft zwei parallele Momente enthalten: 1. das göttliche Kegierungsrecht (dominium iurisdictionis) und 2. das göttliche Eigentum recht (dominium proprietatis). Wegen ihrer Wichtigkeit seien beide Gesichtspunkte, welche im Begriffe der "Allherrschaft" zu einem Ganzen zusammengehen, aus den Ossenbarungsquellen kurz ausgezeigt.

a) Die Regierungsmacht (iurisdictio) umfaßt fünf Funktionen: befehlen, verbieten, erlauben, ftrasen und belohnen. Gott ist in ihrem vollsten Bestlt schon darum, weil er "Herr" (Dominus, δ χόριος, 'Α΄ΓΙς,' und Rex regum et Dominus dominantium (1 Tim. 6, 15). Sowohl dem Namen wie der Sache nach unterscheidet die Bibel diese absolute Souveränität von der eigentlichen Allmacht. Bgl. Sir. 1, 8: Unus est altissimus, creator omnipotens et Rex potens et metuendus nimis, sedens super thronum illius et dominans Deus. Inhalt und Umfang zeichnet daß Gebet der Esther (Esth. 13, 9): Domine Rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est, qui possit tuae resistere voluntati. Noch prägnanter Apos. 5, 13: Omnes audivi dicentes: Sedenti in throno et Agno (sc. Christo) benedictio et honor et gloria et potestas (χράτος) in saecula saeculorum. Die göttliche Gerrschermacht ist virlich und zeitlich undeschränkt (vgl. Ps. 144, 13: Regnum tuum regnum omnium saeculorum), weswegen Paulus (1 Tim. 1, 17) Gott schlechthin den "König der Zeiten" (βασιλεύς τῶν αἰώνων) nennt. Den patristischen Beweiß s. dei Petavius l. c.

Anschaulich hat Lessius (De perf. div. X, 2) ben descensus omnis iurisdictionis vom Himmel auf die Erde gemalt. Alle weltliche Souveränität sowohl wie geistliche Jurisdistionsgewalt sließt von Gott dem Alherrscher über auf die mit (abgeleiteter) herrschermacht ausgerüsteten Bernunftgeschöpfe. Wie in der Monarchie der König, so besitzt der Präsident in der Kepublif seine Regierungsgewalt über die Untertanen nur kraft Teilnahme an der Oberherrlichseit Gottes. Bgl. Köm. 13, 1: Οὐ γάρ ἔστιν ἔξουσία, εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ. In der übernatürlichen Ordnung aber stießt die göttliche Alherrschaft von der Trinität zumächst über auf die Menscheit zesu Christi, von da auf seinen Stellvertreter, den römischen Papst, vom Papst endlich auf die Bischöfe und Priester. Bgl. Matth. 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra.

b) Das Eigentumsrecht (dominium proprietatis), das zweite Moment ber Allherrschaft, eignet Gott in einer bei geschöpklichen Herren unerhörten Form, insosern er nicht nur Eigentümer des sichtbaren Universums ist, sondern auch der Geisterwelt und des ganzen Menschengeschlechtes. Nur Gott allein kommt ein strenges Eigentums und Berfügungsrecht auch auf Personen als solche zu. Bon Natur aus sind dieselben folglich "Anechte Gottes". Bgl. Pf. 23, 1: Domini est terra et plenitudo eius, ordis terrarum et universi, qui habitant in eo. Die Theologen sühren hierfür einen diersachen Rechtstitel an, zunächst den der Erschaffung (vgl. Esth. 13, 10 f.: Tu secisti coelum et terram et quidquid coeli ambitu continetur; Dominus omnium es). Außer dem weiteren Rechtstitel der Welt=Erhaltung (vgl. Hebr. 1, 3: φέρων τε τὰ πάντα τῷ δήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) founnt namentlich der der Erlösung am doulsten zur Gettung, der sich wieder zerlegen läßt in das Recht des Siegers auf die Besiegten (vgl. Pf. 67, 19), das Recht des Käufers auf die Ersausten (vgl. 1 Kor. 6, 20) und das Recht der Schadloshaltung (vgl. I Joh. 4, 19). Endlich beugt der Rechtstitel des Endzieles die Gesamtschiftigung unter das Joch des Herrn der Welt (vgl. Sprichu. 16, 4: Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum). Die Bäterlehre s. dei Ressisia a. a. D. — Wenn das dem Menschen zustehende Sigentumsrecht an Sachen Mobilien und Immobilien) geradesogut als bloßer Ausschus des göttlichen zu gelten hat, wie die (weltliche und geistliche) Regierungsgetvalt, so erhellt, daß der Eigentumsbegriff der römischen Pandetten bei weitem nicht so, wie der germanische des hristlichen Mittelsalters, dem Geiste der Offenbarung entgegenkommt.

§ 3.

Die Unförperlichkeit Gottes.

Bgl. Heinrich, Bb. III § 172; Kleutgen, De ipso Deo p. 135 sqq.; Franzelin, De Deo uno, thes. 35; Osmald, Dogmat, Theologie, I, 2, § 6; Lépicier, De Deo uno p. 152 sqq., Parisiis 1902.

Obichon dieses Attribut mit ber Unsichtbarkeit und Ginfachheit Gottes (f. o. S. 40 ff.; 90 ff.) gegeben ist, so erscheint es dennoch in den Offenbarungsquellen und der Dogmengeschichte als ein eigenes Attribut für sich. Die Immaterialität Gottes (als Regation des quantum, ποσόν) läßt sich in einer vierfachen Stufenfolge verfolgen, der wir durch eine snstematische Thesenreihe Ausdrud geben.

Erster Sat. Gott ist kein Körper. De fide.

Beweis. Die vom platten Materialismus vertretene Körperlichkeit Gottes widerspricht dem Begriffe des Abfoluten (ens a se) in der denkbar schroffften Weise. Denn wie Gregor von Nazianz (Or. 34) argumentiert, kann das Absolute unmöglich als in Teile auflösbar und darum vergänglich gedacht werden wie der Stoff. Ferner ist Sinnlichkeit in absolutem Wertmaßstab beffer als Stofflichkeit, und Geistigkeit wieder besser als Sinnlichkeit. Hieraus folgt nach Thomas (Contr. Gent. I, 20): Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens. — Endlich muß das Absolute actus purus sein d. h. stofflose, reine Form ohne jede Beimischung von Potenz: folglich kann Gott kein Stoff oder Stoffliches sein. Uber die Argumentation der Patristik j. Petavius, De Deo II, 1.

Zweiter Satz. Gott hat keinen Körper. De fide.

Beweis. Außer ben heidnischen Spikureern (vgl. Cicero, De nat. deor. 1, 17) vertraten die entgegengesetse Höreste igg Audianer des 4. Jahr-hunderts, Anhänger des Klosteraründers Audius, und bald darauf die in den Origenesstreit mitverwickelten Mönche Aghptens, "Anthropomorphiten" genannt, weil sie Gottheit nach Menschenart aus Leib und Seele zusammen-jetzen. Bon der Kirche wurde dieser Jrrum stets als Härischen kontential

a) Nach der Bibellehre kommt Gott absolute Unsichtbarkeit zu, wie sie nur dem reinen Seiste eignet. Bgl. Job 10, 4: "Sind dir etwa sleischliche Augen und schauest du wie ein Mensch?" Hierauf gründet die im A. T. so sehr betonte Unabbildbarkeit Gottes. Nun ist aber das Materielle allein abbildbar; mithin ist das Unabbildliche in seder Beziehung unkörperlich.

b) Der Traditionsbeweis bietet einige Schwierigkeiten. die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Bater am fatholischen Dogma

Melito von Sarbes und Spiphanius, anzuzweiseln beliebt.
Untersuchen wir furz die Anklage. Der Borwurf gegen Melito († vor 194 n. Chr.) gründet sich auf eine Stelle Theodorets (Bgl. Origen., Selecta in Gen. ad 1, 26), welche den Bischo von Sardes der Abfassung einer Schrift zugunsten der Köperlichkeit Gottes beschuldigt. Doch hier scheint ein grobes Mißberständnnis obzuwalten, da Melito zwar eine verlorene Schrift unter dem Titel περὶ τοῦ ἐνσώματον είναι τὸν θεόν herausgab, darin aber wohl nur die Infarnation des Logos behandelte. Der hl. Epiphanius († 403) fam wegen seiner allzu großen Nachsicht gegen die ägyptischen Anthropomorphiten in den Geruch der Häresie, obschon er das Wahngebilde ausdrücklich (vgl. Epiphan., Haer. 70) widerlegt. Augustinus berichtet über den Fall also (Haer. 50): Audianos, quos appellant, alii vocant Anthropomorphitas, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnati in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, quod rusticitati eorum ribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici. Den größten Stein des Unftoges aber bildet Tertullian (geb. 160),

ben moderne Philosophie-Historifer mit Thales, Anazimenes, Demofrit schlanfweg zu den Materialisten rechnen. Ob mit Grund? Das zu lösende Kätselist nicht leicht. Denn auf der einen Seite bersicht er nicht bloß den größten, nur auf materialistischem Standpunkt möglichen Traduzianismus und legt der Menschensele Materialität dei (vgl. Tertull., De carne Christic. 11 bei M. lat. 2, 774: Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est), sondern er stellt auch das Prinzip auf (Contr. Prax. c. 7 [M. lat. 2, 162]): Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus sit? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Auf der anderen Seite erblicken wir aber denselben Tertullian wieder als Kämpfer in den vorderssen Reihen der Orthodogen; denn er lehrt gegen Hermogenes die Unteilbarkeit Gottes (Adv. Hermogen. c. 2) und weist den Gedansten einer förperlichen Zeugung im Schoße Gottes ab mit der Begründung (Apol. 21, M. lat. 1, 394): Nam et Deus spiritus. So steht Tertullian als psychologischer Zwitter vor uns, ein Mann mit zwei Seelen, ein Sammelpunkt unausgehobener Widersprüche. Wenn Tertullian bemüht war, gegen Stotter und Gnostiker gerade die Kealität der Seelen= und Gottsubstanz zu dersechten, so liegt der Annahme nahe (vgl. Adv. Hermogen. 35), er habe mit corpus denselben Begriff verbinden wollen wie die Stotser mit σωμα b. i. ein fontretes, reales, sompattes Sein im Gegensatz zur gestaltlosen Luft oder dem Nichts. Somitderte schon Augustinus die Schärfen (De haer. c. 86): Potuit propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas. Wie immer sich die Sache verhalten möge, das Dogma steht auch ohne ihn auf dem Traditionswege unerschütterlich sest. Bgl. G. Essen die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893.

Dritter Sat. Gott ist ein reiner Geist. De fide.

Beweis. Das Vatifanum lehrt (Sess. III cap. 1): Deus . . . una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis. Ergibt sich die Wahrheit dieser Glaubensentscheidung icon als bloges Korollar aus den beiden ersten Gagen, insofern Gott, foll er überhaupt etwas fein, sicher reiner Geift fein muß (j. auch Afeität), so erhalt sie ihre flassische Bestätigung aus ber Unterredung Christi mit der Samaritanerin (Joh. 4, 20 ff.). Rachdem der Beiland dem Beibe auseinandergesett hat, daß die Samaritaner dereinst "weder auf dem Berge Garigim noch im Tempel zu Jerusalem den Bater anbeten werden", fährt m fort (Joh. 4, 23 f.): "Aber es kommt die Stunde, und sie ist schon da (καὶ νῦν ἐστιν), mo die mahren Anbeter den Bater im Geifte und in der Bahrheit (έν πνεύματι καὶ άληθεία) anbeten werden ... Gott ist ein Geist (πνευμα ό Θεός), und die ihn anbeten, muffen ihn im Geifte und in der Wahrheit anbeten." Wie der Kontext zeigt, will Chriftus hier nicht den inneren Rult dem augeren (Gottesdienft, Tempelbesuch) entgegensetzen, als ob die innerliche Gottesverehrung für sich allein genügte, sondern vielmehr im Sinne der Frage der Samaritanerin den Gegensatz des neutestamentlichen Geisteskultus gum altte ftamentlichen Gleischesfult icharf hervorkehren; denn dem äußeren, sichtbaren Zeremonialgesetz des A. T. steht der innere, unsichtbare, geistige Kultus des N. T., dem bloßen Schatten und Typus der Zukunsisgüter aber die Wahrheit des wirksamen Antitypus als Gegensatz gegenüber. Nun gebührt aber ein solcher "geistiger" und "wahrer" Rultus dem Bater (Gott) deshalb, weil er ein Geift ift.

So gewiß also bas übernatürliche Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe ein rein immaterielles und geistiges ist, ebenso gewiß muß Gott selbst als Gegenstand einer solchen Gottesverehrung ein rein geis stiges, immaterielles Wesen sein. Bgl. besonders Franzelin a. a. D.

Bierter Sat. Gott ift ber absolute Geift. De fide.

Bierter Satz. Gott ist der absolute Geist. De fide. Beweis. Unter "absolutem Geist" versteht man eine unendlich vollsommene, aseitarische, metaphysisch einsache Geistsubstanz, in welcher das Erkennen mit der Wahrheit und das Wollen mit der Gutheit in einz zusammenfallen. Kun ist aber Gott, wie früher nachgewiesen, die "absolute Bernunst" d. i. subsistierende Erkenntniswahrheit, ist serner die absolute Gutheit und Heiligkeit, die mit der Liebe zu sich selbst als dem "höchsten Gut" zusammensallen: solglich ist Gott nicht nur Geist, sondern auch der absolute Geist. Zudem ist Gott der Schöpfer von Engeln und Geistselen, mithin als solcher unendlich an Macht und folglich in seinem Geistsein ebensalls absolut. Endlich setzt das Dasein des H. Geistes im ruchtbaren Schöße Gottes eine unendliche Geistigkeit voraus; denn nur im absoluten Geiste ist eine reale Dreiheit von Personen möglich. Zum Ganzen vol. R. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner S. 34 ff. 3. Uhlmann, Die Perfonlichfeit Gottes und ihre mobernen Gegner G. 34 ff., Freiburg 1906.

§ 4.

Die Unveränderlichfeit Gottes.

Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 9; Thomassin., De Deo V, 6—10; Lessius, De perf. divin., lib. III; Scheeben a. a. D. § 75; *Aleutgen, Theol. ber Borzeit, Bb. I, n. 382 sqq.; L. Janssens, De Deo uno, tom. I, p. 339 sqq., Friburgi 1900; Lépicier, De Deo uno, tom. I, p. 313 sqq. Parisiis 1902.

1. Begriffsbestimmung. — Unter "Beränderung" (mutatio) überhaupt versteht man den "Übergang eines Dinges von einem

Sein zu einem anderen".

Je nachdem die Beränderung die Substanz des Dinges ergreist oder nur seine Akzidenzien, unterscheidet man zwischen substantialen und akzidenziellen Beränderungen. Die substantiale Beränderung geschieht entweder durch übergang von Potenz zu Att (Werden, Entstehen; generari, sieri) oder umgekehrt von Att zu Potenz (Bergehen; corrumpi). Zede akzidentelle Beränderung besteht im übergang von Att zu Att (z. B. im Erkennen, Wollen), ausgenommen wo sie dei einer wirklichen "Beraubung" (privatio, στέρησις) stehen bleibt, wie z. B. vom Sehen zur Blindheit; sie heißt im allgemeinen "Wandel" oder "Wechsel" (alteratio, variatio). Allen Beränderungen, desonders den substantialen liegt ein Leiden (nati "Kärsen) zurrunde, wenigstens im ben substantialen, liegt ein Leiden (pati, πάσχειν) zugrunde, wenigstens im weitesten Sinne als Bewegung (motus, χίνησις) d. h. als übergang von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem.

Die "Unveranderlichkeit" (immutabilitas) schließt ihrem Begriffe nach jede Art von Übergang, und wenn sie als absolute gefaßt wird, sogar die Möglichkeit eines solchen Uberganges aus. Go beschaffen

ist aber die Unveränderlichkeit Gottes.

2. Das Dogma der göttlichen Unveränderlichteit. -Bie schon das Nicanum I (325) gegen die arianische Irrlehre vom Filius Dei variabilis (ἀλλοιωτός) aut mutabilis (τρεπτός) den Bannfluch schleuderte, so haben das Lateranum IV (1215) und das Batifanum (1870) von neuem das Dogma vom Deus incommutabilis eingeschärft.

- a) Die biblische Hauptstelle steht Pf. 101, 27 f.: Ipsi (coeli) peribunt, tu autem permanes. Et omnes sicut vestimentum veterascent et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur: tu autem idem ipse es (אָהָה הוּא) et anni tui non deficient. Indem der Unveränderliche hier zugleich als Urfache ber geschöpflichen "Beränderung" hingestellt wird, ohne selber mitverandert zu "werden", ist das Attribut deutlich als ein absolutes gekennzeichnet. Der Gottheit widerspricht sogar der geringste "Schatten eines Wechsels". Bgl. Jat. 1, 17: Apud quem non est transmutatio (παραλλαγή) nec vicissitudinis obumbratio (τροπης ἀποσκίασμα). Den ontologischen Grund hierfür erblict die Offenbarung in der Afeitat. Bal. Mal. 3, 6: Ego enim Dominus et (propterea) non mutor. Daß die Unwandelbarkeit sich nicht bloß auf das innere Wesen, sondern auch auf die unabänderlichen freien Ratschlüsse Gottes beziehe, erklärt Pj. 32, 11: Consilium autem Domini in aeternum manet. Ebenso redet Paulus (Bebr. 6, 17) von ber immobilitas consilii sui (τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ).
- b) Bon der Tradition wird der Glaube an Gottes Unveränderlichkeit als Bestandteil des Urchristentums beurkundet.

Was Origines für den Bereich des Morgenlandes als "Slaubens-lehre" (C. Cels. 1: Iudaeorum Christianorumque doctrina) geltend gemacht, das bezeugt im Abendland Tertullian (Adv. Prax. 27 bei M. lat. 2, 290): Ceterum Deum immutadilem et informadilem credi necesse est. Schwierigere Schriftteyte mit anthropopathifdem Septräge hat die Patrifit stella nur in Abereinstimmung mit dem Dogma zu deuten gesucht. Bgl. S. Hieronym., In Ps. 45: Furorem, oblivionen, iram, poenitudinem ita in Deo accipere debemus, quomodo pedes, manus, oculos, aures et cetera membra, quae habere dicitur incorporalis et invisibilis Deus. Den tiessinnigen Spruch don der "Beweglichseit der göttlichen Weißheit" (vgl. Weißh. 7, 24: Omnibus enim modilibus modilior (πάσης μυήσεως μυητικώτερον) est sapientia) erklätt Augustinus (De Civ. Dei XII, 17) dahn, daß κίνησις hier keine "Beränderung", sondern "lauterste Tätigkeit" (modile = agile) bedeute, verbunden mit unveränderlicher "Auhe" (s. Aseität). S. Augustin. 1. c.: Novit quiescens agere et agens quiescere. Bei der "Reue Gottes" verändert sich nach der Zehre Gregors d. Großen die "Sache", nicht aber der göttliche "Katschuß" (Moral. XX, 32, 63 bei M. lat. 76, 176): Et quia ipse immutabilis id quod voluerit mutat, poenitere dicitur, quamvis rem mutet, consilium non mutet.

c) Die Theologen entwickeln im Anschluß an die Patristik und Scholastik auch tristige Bernunstbeweise für die Unwandelbarkeit Gottes. Wurzelhaft ruht dieselbe schon in der Aseität oder Autusie, welche ihrem Begriffe nach wie jedwede Potentialität, so jede Bervollkommung d. i. den Abergang von Potenz zu Akt diesek ausschließt. Bgl. S. Bernhard. Serm. 80 in Cantic.: Omnis mutatio quaedam mortis imitatio est. Darum ist ein "deränderlicher Gott" kein Gott mehr, sondern Geschöpf. Bgl. S. Amdros., De side I, 9: Arius dieit mutadilem Dei Filium; quomodo ergo Deus, si mutadilis, eum ipse dixerit: Ego sum, ego sum et non mutor? Unter den Gottesbeweisen ragt der aristotelische "Bewegungsbeweis" hervor, weil er don den Beränderungen in der Welt ausgehend unmittelbar auf den Motor immodilis (td ausova ausvora) führt, der alles bewegt, ohne selbst die geringste Beränderung zu ersahren. Schon das Buch der Weisheit kennt diesen allerdings schwer saßlichen Begriff. Bgl. Weish. 7, 27: Et eum sit una (sapientia),

omnia potest et in se permanens omnia innovat. Man vergleiche hiermit den schönen Bers des Boëthius: Immotusque manens dat cuncta moveri (vgl. S. August., Confess. I, 6; De trinit. V, 2). — Die Unveränderlichkeit Gottes ist ein schlechthin inkommunikabeles Attribut, zumal die Beränderlichkeit den hervorstechendsten Charakterzug des Geschöpflichen bildet, also materiell mit der Kontingenz zusammensällt. Der tiesste Grund dieser Unmitteilbarkeit liegt im Wesen des Schöpfers sowohl als des Geschöpfes; denn die Erschaffung bildet als sundamentaler Übergang vom Nichts zum Sein die Basis und Burzel aller übrigen Veränderungen an den geschäffenen Dingen. Bgl. Augustin., De natura doni c. 1: Omnia quae keit Deus, quia ex nihilo sunt, mutadilia sunt. Bgl. S. th. 1 p. qu. 9 a. 2; Lessius l. c. III, 3.

Sucht man freilich die Unveränderlichkeit Gottes in ihrem Berhältnis zu seiner Tätigfeit nach außen sowie namentlich zu seiner absoluten Freiheit mit der Vernunst zu meistern, so steht man dor einem natürlichen Geheimnis, das man zwar mit dem Lichte der Philosophie zu durchleuchten, nicht aber ganz aufzuhellen hoffen darf. Die erste Schwierigkeit läßt fich so aussprechen: Wenn es wahr ist, daß Gott nach außen Werke verrichtet, wie 3. B. die Weltschöpfung, so gewinnt es den Anschein, als ob er durch den Schöpfungsaft aus einem Nichtschöpfer zum Schöpfer werden, also einer wirklichen Beränderung unterliegen musse. Das Rätsel löst sich indessen verhältnismäßig leicht durch die Unterscheibung zwischen dem Wollen einer Wirkung welche in die Zeit fallen, und mit dem Wollen einer Wirkung, welche von Ewigkeit her vorhanden sein soll. Denn gewiß kann Gott eine zeitliche Wirfung, welche bloß für eine bestimmte Zeitepoche gedacht ift, mit ebenso unveränderlichem Willen von Swigkeit wollen wie eine andere, die von Swigkeit her zu existieren bestimmt wäre, wie z. B. eine ewige Welt, deren Möglichkeit manche Theologen verteidigen. Die Tätigkeit Gottes nach außen ist nämlich, wie die Scholastit sich ausdrückt, ein actus formaliter immanens et virtualiter transiens, welcher mit dem Wesen Gottes in eins gufammenfällt und beshalb ebenfo unveränderlich bleibt wie diefes, obschon der gewollte Effett selbst nicht früher und nicht später eintritt, als der ewige Wille Gottes bestimmt hat. Hiermit ist aber auch schon der weitere Einwand behoben, daß das ewig unveränderliche Tun Gottes die hervorgebrachte Birkung, felbst mit dem Emblem der Ewigkeit umkleide, insofern die Ewigteit der Welt, welche die Offenbarung doch so bestimmt verneint, schließlich nur eine logische Folgerung aus der Ewigkeit Gottes wäre. Dies ist ein Sophisma. Denn entweder will Gott eine ewige Wirkung sehen oder eine zeikliche. Im ersten Falle allein könnte offenbar der äußere Terminus seiner Tätigkeit selbst etwas Ewiges sein, wie z. B. eine etwige Welt. Im aweiten Falle hingegen wird die von Ewigkeit gewollte Wirkung erst in demjenigen Zeitabschnitt zum Borschein kommen, den der underänderliche Wille Gottes dasur festgeset hat st. Billuart, De Deo und diss. 3 art. 7). Allein viel schwerer fällt es, die Underänderlichkeit Gottes mit seiner absoluten Freiheit in Einklang zu bringen. Wenn zwar die besürchtete Ewigkeit aller seiner Geschöpse und Werke kein notwendiger Ausfunß seiner Unsachen veranderlichteit sein kann, wie wir soeben gesehen haben, jo scheint doch die Notwendigkeit seiner Geschöpfe und Werke nur um so dringlicher als bloße Folge berselben dazustehen. Fürwahr ein nodus totius theologiae intricatissimus, ein aenigma sacrum, wie Billuart (l. c. diss. 7 art. 4) es nennt. Die Frage steht so: Nach dem Dogma ist Gott nach außen absolut srei (s. u. K. 4 § 1). Nun kann man den freien Akt Gottes entweder hinwegdenken oder nicht. Wenn nein, dann ist Gott unstrei. Wenn ja, dann ist Sott veränderlich. Der Kern der Schwierigkeit, zugleich aber auch ihre Lösung steckt in der durch und durch anthropomorphistischen Auffassung vom Wesen der göttlichen Freiheit, welche der beschränkte Mensch sich nach dem einseitigen Schema seiner eigenen Wahlfreiheit (liberum arbitrium) gurechtlegt, ohne zu überlegen, daß es sich um die viel anders geartete Freiheit Gottes Die menschliche Freiheit besteht in der aktiven Indifferenz des handelt.

Willens zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Dagegen ist die Freiheit Gottes die Indisserenz eines einzigen, höchst einfachen, reinen Aftes in Beziehung auf die verschiedenen Objekte, nicht aber die aktive Indisserenz zu verschiedenen (subjektiven) dandlungen. Nach innen ein notwendiger, underänderlicher, ewiger Akt, ist dieser selbe Akt nach außen frei, insosern er eine nicht notwendige und folglich freie Beziehung zur Belt einschließt. So der hl. Thomas (C. Gent. I, 82): Voluntas Dei und et eodem actu vult se et alia, sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis, sed habitudo eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Demnach kann man so sagen: Die götkliche Freiheit ist nichts anderes als die Indisserenz eines höchst einfachen Uktes in Beziehung auf die verschiedenen Objekte, eines Aktes, welcher troß seiner formalen Einfachheit dennoch virtuell vielfach ist d. h. unter verschiedener Kücksicht sowohl notwendig als auch frei: notwendig in sich als götklicher Akt, frei nach außen in seiner Bezogenheit auf die Geschöfe und so in unveränderlicher Weise donn Ewigkeit her das Sein oder Kickstein, das Soder Anderssein der Geschöfte bezielend. Was an dieser Erklärung noch dunkel bleibt, das stammt aus dem Geheimnis der götklichen Freiheit, welche für unsere Begriffskategorie zu hoch liegt. Käheres s. bei Billuart l. c.; heinrich, Bd. III, S. 728 ss., Wainz 1883.

§ 5.

Die Unzeitlichkeit ober Emigkeit Gottes.

Agl. *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 10; Suarez. De Deo II, 4; Vasquez, tom. 1. disp. 31; Petavius. De Deo III, 3—6; Thomassin., De Deo V, 11—15; Lessius, De perf. divin. lib. IV; Gillius. De essentia Dei, tract. 10, cap. 17; *Franzelin. De Deo uno, thes. 31—32; Tepe, Instit. theol. Vol. II., p. 90 sqq., Parisiis 1895; H. Zeifegang, Die Begriffe ber Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Münster 1913; Fr. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, Münster 1914.

- 1. Begriffsbestimmung. Den Begriff der Ewigkeit (aeternitas) gewinnen wir aus der Negation der Zeit (tempus, ποτέ), da wir diese vor jener erkennen. Wie der Raum das Nebenseinander, so ist die Zeit das Nacheinander der Dinge, d. h. Aufseinanderfolge (successio) oder im weitesten Sinne Bewegung (motus).
- a) Taher befiniert Aristoteles (Phys. IV, 11): "Zeit ist die Zahl der Bewegung nach dem Früher oder Später" (χρόνος έστλν άριθμός κινήσεως κατά το πρότερον καί σστερον). Hieraus solgt, daß die Beränderlichseit dzw. Veränderung die Burzel und Boraussehung der Zeit bilbet. Wie der Kaum (Höhe, Breite, Tiese), so hat auch die Zeit drei Dimensidenen: Bergangenheit, Gegenwart, Zukunst. Hießendes Zeit" bilbet; denn die Verzgangenheit existierende ein stets "sließendes Zeit" bilbet; denn die Verzgangenheit existiert nicht mehr, die Zukunst aber existiert noch nicht. Weil aber diese "Fließen" an dem Ding hastet und in ihm sortdauert, so gehört die Dauer (perduratio) wie zum Begrisse der Ewigseit, so auch zu dem der Zeit mit dem einzigen Unterschied, daß hier die Dauer mit Sutzesssität selbst das Charasteristische der Zeit. Mithin ist diese Sutzessssität selbst das Charasteristische der Zeit.
- b) Als gerader Gegensatzur Zeit darf die Ewigkeit weder als "endlose Zeit" noch auch als "Dauerlosigkeit" (Klee, Oswald), sondern muß unter Aushebung des formalen Charakters der Zeit

als "sutzessionslose Dauer" bestimmt werden, die eo ipso ohne Anfang und ohne Ende ist. Die unmittelbare und nächste Burzel der Ewigkeit liegt folglich in der absoluten Unveränderlichkeit (s. § 4).

Mithin ist die Swigkeit genau so inkommunikabel als die Underänderlich-keit: Gott allein ist ewig. Kann man die Zeit als ein stets "sließendes Zeht" (nunc stans) bezeichnen, so ist hingegen die Swigkeit ein "stehendes Zeht" (nunc stans) d. h. lautere Segenwart ohne Bergangenheit und Zukunst. Holglich verhalten sich Zeit und Ewigkeit nicht zueinander wie zwei Arten einer Gattung, sondern genau so wie Kontingenz und Aseität, Geschöft und Gott; sie sind Gegensähe. Um die "Auseinandersolge" nicht nur den der Substanz, sondern auch den der Tätigkeit Gottes als unmöglich auszuschließen, hat Boöthus in seine klassische Definition der Ewigkeit den Begriff des Lebens eingesührt, indem er sagt (De consol. phil. V, 6): Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Schon Plato (Tim. 10) hatte den Gott das sin Lerona einen eigenen Gott Kronos, der

wahre Gott ist absolut «xpovos.

Wie nun Sott in der Ewigkeit oder besser die Ewigkeit selbst ist, so besinden sich alle Geschöpse in der Zeit, insosern und weil sie einem unauspörlichen realen Wechsel unterliegen. Diese Veränderungen selbst konstituteren die sog. "innere Zeit" (tempus intrinsecum) der Dinge. Das äußere Raß oder die (konventionelle) "Maßeinheit" zur Bestimmung der sutzessiven Dauer heißt "äußere Zeit" (tempus extrinsecum), als welche unter Menschen die gleichsörmige Bewegung des Himmels (Jahr, Monat, Tag — Stunden, Minuten, Sesunden) adoptiert worden ist. Run ist es nicht absolut ersorderlich, daß der reale Wechsel, dem alse Geschöpse unterworsen sind, ein stetiger und ununterbrochener sei. Es kann auch Geschöpse geben, denen eine relative Unveränderlichseit zusommt, sei es in ihrer Substanz (Engel, Geistssele) oder in ihren Akten (actus visionis deatissae). Sinen solchen dem eigenklichen Zeitsluß mehr oder minder entzogenen Zustand nennen die Theologen das aevum (aldw, von del öv), abstratt aeviternitas im Gegenschund zum Unterschied sowohl von der Zeit als von der eigenklichen Ewigkeit. Die aeviternitas steht folglich in der Utitte zwischen tempus und aeternitas. Mit dieser hat sie das "Stehen" d. h. die Negation des Fließens, mit jenem die Möglichseit des Fließens d. i. von realen Veränderungen gemein. Daraus folgt, daß im Grunde genommen auch das aevum sich von der Ewigkeit ebenso prinzipiell unterscheidet wie die Zeit. Denn auch das ens aeviternum, weil ein Geschöpf, hatte einen Ansanz, wenn auch kein Ende, wie es anderseits votentiell immer beränderlich und in den Zeitsluß eintauchbar bleibt. Bgl. S. th. 1 p. qu. 10 a. 5.

c) Endlich ist noch bei Gott selbst zwischen seiner aeternitas

und sempiternitas zu unterscheiden.

Die Ewigkeit als solche sieht von der realen Zeit ebenso ab wie die Unermeßlichkeit dom realen Raum; denn auch ohne Existenz von Zeit und Raum wäre Gott absolut ewig und unermeßlich. Gleichwie aber unter Boraussetzung realer Räume die Unermeßlichkeit übergeht in die Allgegenwart, so nuß die Ewigkeit in der Unterstellung, daß reale Zeit existiert, allen Zeiten gegenwärtig sein, mit ihnen koexistieren. Als Bendant zur Allgegenwart ist dies aber ein neues (hhpothetisches, relatives) Attribut, welches in der Theologie leider keinen eigenen sestschenden Ramen besitzt. Einige haben die Bezeichnung "Allzeitlichkeit" ober "relative Ewigkeit" vorgeschlagen. Aber mit wenig Glück; denn während das Wort "Allzeitlichkeit" die salvung "unendlicher Zeiträume" nahelegt, könnte ebensout auch das aevum mit dem Ramen "relative Ewigkeit" belegt werden. Wir schlagen die Bezeichnung "Sempiternität" vor. Agl. Alcuin, De disserentia aeterni et sempiterni; Oswald a. a. D. S. 130 f.

2. Das Dogma der Ewigkeit Gottes. — Es ist Glaubensstat, daß, daß Gott allein (absolut) ewig ist. Wie schon das Nicanum I anathematizat eos qui dicunt: Erat aliquando, quando (Filius Dei) non erat [v őte ovx v], so lehrt das athanasianische Symbolum: Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus S., et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. Ebenso führen das Lateranum IV und das Batikanum die "Ewigkeit" unter den absoluten Uttributen Gottes auf.

a) Wegen der biblischen Gewohnheit, auch der endlosen Zeit das Prädikat der "Ewigkeit" beizulegen (z. B. ewiges Feuer, ewige Hügel), ist auf das Wort "Ewigkeit" (vgl. Gen. 21, 33; I. 40, 28) weniger Gewicht zu legen als auf die definitionsmäßige Umschreibung seiner Wortbedeutung. Nun erkennt aber die H. Schrift Gott ausdrücklich alle drei Momente der Ewigkeit zu, nämlich: Anfangs- und Endlosigkeit, Sukzessionslosigkeit und deren Wurzel, die Useität: folglich

fommt nach der Schriftlehre Gott allein wirkliche Ewigkeit zu.

a) In der Tat wird das erste Moment, die Anfangs= und

Endlosigseit, häusig betont. Bgl. Bs. 89, 2: Priusquam montes sierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum (συντός μεταγίς μεταγίς Βείδε Gesichtspuntte gesondert in Bs. 92, 2: Ex tunc a saeculo tu es vgl. mit Deut. 32, 40: Vivo ego in aeternum. Hierher gehört auch das ἀπαξ λεγόμενον bei Dan. 7, 9: "Der Alte der Tage" (antiquus dierum), welches nicht "Greisenalter", sondern "Ewigseit" ausdrückt.

β) Doch die Bibel fast zweitens die Anfangs- und Endlosigfeit nicht auf als unendliche Zeitdauer, sondern als schlechthinnige Dauer ohne jede Sutzessivität d. h. als stehende Gegenwart. Um von der Borliebe für die sprachliche Brafensform ganglich zu schweigen, sei nur an die Schrifttexte erinnert, welche oben (S. 132) die Unveränderlichkeit, also auch die Sutzessionslosigkeit aussprachen. Scharfsinnig bemerkt Augustinus (In Ps. 121 n. 6): Qui sunt anni, qui non deficiunt nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni, qui stant, unus annus est; et ipse unus annus, qui stat, unus dies est . . ., sed stat semper ille dies. Wirflich lägt die Bibel denn auch die Zeit im Berhaltnis gur Emigfeit gu "Einem Tage", jum ewigen "Seute", jum Puntte gusammenschrumpfen. Bgl. 2 Betr. 3, 8: Unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus (vgl. Bf. 89, 4). Bf. 2, 7: Filius meus es tu, ego hodie genui te. 30h. 8, 58: Antequam Abraham fieret, ego sum.

γ) Wie drittens die Unveränderlichkeit zwar die nächste, so ist doch die unterste Wurzel der Ewigkeit die göttliche Aseität. Mit ihr ist solglich wurzelhaft sowohl die Ansangs= und Endlosigkeit als auch die Sukzessionslosigkeit des göttlichen Seins gegeben. Auch darüber läßt die Schrift uns nicht im unklaren. Bgl. Apok. 1, 82, 3ch bin der Ansang und das Ende, das α und ω, der da ist und sein

wird, der Allmächtige." Noch prägnanter Apok. 1, 4: 'Ο ων καλ δ ήν καλ δ έρχόμενος. **Ebenso schon Is.** 41, 4: Ego dominus primus et novissimus ego sum.

Daß der H. Schrift aber auch das Attribut der Sempiternität d. i. der Swigkeit im Kontakt mit der wirklichen Zeitlichkeit (Welt) nicht fremdist, beweist der Ausdruck, Gott sei der "König der Zeiten". Bgl. Zer. 10, 10: Dir zir; 1 Zim. 1, 17: βασιλεύς τῶν αἰώνων. In solchem Zusammenhange verträgt die Ewigkeit sogar Zeitbestimmungen. Bgl. Gen. 1, 1: In principiocreavit Deus coelum et terram. Joh. 16, I3: Quaecunque audiet, loquetur. Allein tressend bemerkt dazu Augustinus (Tract. 99 in Ioa.): Fuit, quia numquam desuit; erit, quia numquam deerit; est, quia semper est.

b) Über den Traditionsbeweis s. Unveränderlichkeit; dazu

Petavius und Thomassin (a. a. DD.).

c) Eine theologische Kontroverse knüpft sich an das Wechselverhältnis zwischen göttlicher Ewigkeit und kreatürlicher Roexistenz. Gelehrte aus der Thomistenschule, wie Alvarez (De auxil. grat. II, 8), Billuart (De Deo diss. 6 art. 3), Gotti (De Deo tr. 4 q. 4 dub. 2) haben den Satz vertreten, daß wegen der absoluten Unteilbarkeit sukzeffionsloser Dauer jedes Geschöpf mit der ganzen Ewigkeit und folglich von Ewigkeit her koeristiere. Albarez beweist bies fo: Illud quod aliquando coexistit aeternitati, semper illi coexistit . . . Sed nato Antichristo verum erit dicere: Antichristus coexistit Deo in aeternitate secundum suum esse reale; ergo ab aeterno habet hanc coexistentiam in ipsa aeternitate. Wie man sosort herausfühlt, liegt der Paralogismus in der Verwechslung zweier total verschiedener Begriffe: der ganzen Ewigkeit toeristeigining zweit tont setzgiebenet Segetsje: ver gunzen Sotgieti foeristieren und der Ewigkeit immer foeristieren. Allerdings foeristiert das Geschöpf, solange es physisch existiert, mit keinem bloßen Teile der Ewigkeit, da ja in dieser Zeiträume, Abschnitte, Momente undenkbar sind: solglich toexistiert es mit der gangen, weil unteilbaren Ewigkeit. Allein von diesem durchaus wahren Gedanken darf man nicht überspringen auf den anderen, der sogar die Ewigkeit einer phhisischen Koezistenz kolgern müßte; denn dies hieße die sormelle Swigkeit aller existierenden Seschöpfe aussprechen. Und doch ist es ein Slaubenssatz, daß kein Seschöpf von Swigkeit her existiert. Das obwaltende Nigverständnis läßt sich durch die Formel ausstären: Creaturae coexistunt quidem toti aeternitati, sed non totaliter. Bgl. Chr. Pesch, tom. II3, p. 89 sq.; dagegen Diekamp, Dogmatik I2, S. 149 f., Münfter 1917.

§ 6.

Die Unräumlichkeit Gottes, oder feine Unermeglichkeit und Allgegenwart.

Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 8; Contr. Gent. III, 68; Lessius, Deperl. divin. lib. II; *Gillius, De essentia Dei, tract. 9. Franzelin, De Deo uno, thes. 33—34; Scheeben §§ 77, 88; Lépicier, De Deo uno, tom. I. p. 286 sq., Parisiis 1902.

1. Begriffsbestimmungen. — Wie die Ewigkeit aus der Negation des Zeit, so kann die Unermeßlichkeit nur aus der Negation des Raumes (spatium, π 06), begriffen werden. Was ist also der Raum? Gleichwie die Zeit das (suksessie) Nacheinander, so ist der Raum das (simultane) Nebeneinander der Dinge. Folglich bildet die Juxtaposition (positio partium extra partes) nach Länge, Breite und Tiefe das charakteristische Merkmal wie des Stoffes, so auch des Raumes.

a) Gleichwohl unterscheiben sich Raum und Körper in mannigsacher Weise voneinander. Denn während der Raum als "Behälter" der Körper als unbeweglich, unbegrenzt, unerschaffbar und unzerstörbar gedacht wird, bewegen sich die Körper hingegen frei im Raume, werden von äußeren Oberflächengrenzen umschrieben und find durch Erschaffung ebenso realisierbar als durch Annihilation zerstörbar. Der hier beschriebene Raum ist das, was man den "absoluten (imaginären) Raum" zu nennen pflegt. Mit ihm darf aber der reale Raum nicht verwechselt werden, bessen Existenz an das Dasein einer wirklichen Körperwelt anknüpft. Wenngleich selber auch unbeweglich, so hört er bennoch mit den Grenzen der sichtbaren Welt auf. Jenseits der so hört er bennoch mit den Grenzen der sichtbaren Welt auf. Jenseits der Welt ist kein realer Raum mehr, sondern nur absoluter und imaginärer Raum. Wie der reale Raum mit der Erschaffung der Körper seine Eristenz begann, so würde er mit der Vernichtung derselben auch verschwinden, zu existieren aushören: er ist folglich auch nichts anderes als die "reale, bis zu den außersten Weltgrenzen sich erstreckende Ausdehnung selbst, verbunden mit der Funktion zur Aufnahme und Beherbergung von Kördern". In ähnlicher Weise werden wir daher auch den absoluten d. i. möglichen Raum als "Ausdehnung bloß möglicher Rörper mit Rücksicht auf deren Placierung" beftimmen können. — Der n-dimenfionele Raum der Mathematiker ift nicht der empirische Kaum der Philosophie, sondern ein Grenzbegriff für metageometrische Spekulationen. Aber selbst wenn es neben dem ebenen, euklidischen Kaum noch "gekrümmte Käume" mit sphärischem und pseudosphärischem "Krümmungsmaß" gäbe, so voürde dennoch die Allgegenwart in ihrem Wesen nicht zerstört, da Gott wegen seiner Unermeßlichkeit eben in allen diesen Pääumer accontaktie den in allen diesen Räumen gegenwärtig sein mußte. Bgl. Gutberlet, Die neue Raumtheorie, Mainz 1882. Die genial ausgedachte und durchgeführte Relativitätstheorie von Einstein, die zu einer neuesten Raumtheorie sührte, hat zwar für die mathematische Physit eine unberechenbare Tragweite, ift aber für die Philosophie schon darum unbrauchdar, weil eine der "vier Koordinaten" notwendig mit einer Zeitsunktion behaftet ift, was einer philosophisch ummöglichen Berquickung der Begriffe von Raum und Zeit gleichkommt. Bgl. Philos. Jahrb. 1919 S. 260 ff.

b) Der Ort (locus, situs, xcTodal) unterscheidet sich vom Raume wie der Teil vom Ganzen: er ist ein Raumausschnitt. Ein loziertes (situiertes) Ding kann, da es nur einen begrenzten Raumteil einnimmt, sich von Ort zu Ort bewegen, bzw. bewegt werden. Die Weise der Gegenwart eines Dinges im Raume kann eine dreifache sein.

Bei der "zirkumskridtiven Gegenwart" (praesentia circumscriptiva), die nur Körpern eigen ift, entsprechen den einzelnen Teilen der Substanz (Atome, Molekeln, Jonen, Elektronen) ebenso viele verschiedene Teile des Raumes. Wenn hingegen ein Ding mit der Totalität feiner Substanz sowohl in allen von ihm eingenommenen Raumteilen als auch im ganzen Raume (Ort) zugegen ift, wie beispielsweise die Seele in ihrem Leide, so heißt diese Gegenwartsweise die "definitive" (praesentia definitiva). Ist endlich ein Wesen mit der Totalität seiner Substanz im ganzen Raume und in allen Raumteilen (Orten) derart gegenwärtig, daß überhaudt kein noch so großer realer Raum dasselbe begrenzend einzuschließen vermag, so ist die Gegenwartsweise eine "repletive" (praesentia repletiva, omnipraesentia): eine solche kommt Gott allein zu.

c) Wie die Ewigkeit nicht als unendliche Zeitdauer, so darf die Unermeßlichkeit nicht als unendliche Ausdehnung, Expansion oder Diffusion der Gottsubstanz gesaßt werden, da diese höchst einfach ist.

Ginem folden Irrtum als Jüngling gehulbigt zu haben, beklagt bitter ber hl. Augustinus (Consess. VIII, 5). Auch der große Brite Newton,

dem Clarke Handsplannerdienste leistete, beging einen schweren Fehler, wenner in einer Polemik gegen Leibniz die Unermeßlickeit Gottes mit dem absoluten (imaginären) Raume verwechselte; denn jene läßt sich doch unmöglich mit der Elle nach Länge, Breite und Tiese ausmessen. Wenn zwar Lessius (l. c. II, 2) die Unermeßlichseit ebenfalls den "unerschaffenen Raum" (spatium increatum) nennt, so will er bloß behaupten, daß die göttliche Unermeßlichseit geradeso das Fundament des Raumes vilde, wie die Ewigkeit das der Zeit. In Wahrheit bildet das Attribut aber einen sörmlichen Gegensatzum Raume und kann solgslich seinem Begriffe nach nur durch Ausbedung des formalen Raumcharakters, der Juztaposition, verstanden werden: Gott ist unz und überräumlich, ohne formelle oder virtuelle Ausdehnung, erhaben über die Schranken des Raumes. Am klarsten ersatz man dieses Berhältnis nach der Analogie der Art und Weise, wie die Wahrheit im Raume gegenwärtig ist: überall und nirgends; allräumlich und unräumlich, weil überräumlich. Gott ist nun aber wirklich die subsissierende, absolute, lebendige Wahrheit (s. v. S. 104); solglich kann er auch nur wie die Wahrheit unermeßlich und allgegenwärtig sein.

d) Unermehlichkeit (immensitas) und Allgegenwart (omnipraesentia) unterscheiden sich genau so, wie Aternität und

Gempiternität.

Erstere ist ein absolutes Attribut, das Gott ohne Rücksicht auf den existierenden Raum zusommt; letztere aber ein relatives und hhpothetisches Attribut, das die Existenz realer Ausdehnung voraussett. Ist Gott aber vermöge seiner Unermehlichseit auch im absoluten Raume zugegen? Die Frage ist eigentlich widerssinnig, da der absolute Raum keine aktuale Existenz und Birklichseit besitzt. Man kann und muß aber so viel sagen, daß Gott selbst in den möglichen Kaumen negative et fundamentaliter zugegen ist, so zwar, daß im Falle einer Neuschaftung realer Ausdehnung nicht Gott anfangen würde, dort gegenwärtig zu sein, sondern umgekehrt die neue Welt den Unermehlichen dort dereits vorsinden würde. Da die Offenbarung selbst zwischen Unermehlichkeit und Allgegenwart unterscheidet, so sind beide Attribute gesondert zu betrachten.

2. Das Dogma der Unermeßlichkeit. — Wie wir im athanasianischen Glaubensbekenntnis beten (bei Denz. n. 39): Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus S., et tamen non tres immensi, sed unus immensus, so führen auch das Lateranum IV und das Batikanum den Begriff immensus

unter den absoluten Attributen Gottes auf.

a) Die H. Schrift lehrt die Unermeßlichkeit in ähnlichen Bendungen wie die Ewigkeit. Denn wie lehtere als anfangs- und endlos
vor alle Zeit hinunter- und über sie hinausreicht, so ist erstere über
alle Schranken des Raumes erhaben, also un- und überräumlich.
Bgl. 3 Kön. 8, 27: "Denn wenn der Himmel und die Himmel der
Himmel dich nicht fassen können, wie viel minder dieses Haus (= Tempel),
das ich erbauet?" Bgl. Job 11, 8 s.: Excelsior coelo est et quick
facies? . . . longior terra mensura eius et latior mari. Beil
überräumlich, kann Gott solglich nach der Schristlehre gemäß den drei
Raumdimensionen nicht gemessen werden: ist ohne Maß, unmeßbar,
unermeßlich. Wie aber die Ewigkeit als sutzessione Dauer die
drei Zeitabmessungen in ein einziges "Heute" zusammensaßt, so
schriften Gott auch die Raumentsernungen sozusamensaßt, so
schriften Funkte zusammen. Bgl. Zer. 23, 23: Putasne, Deus

e vicino ego sum . . . et non (etiam) Deus de longe? Malerisch Is. 66, 1: "Der himmel ist mein Sitz, die Erde aber der Schemel meiner Füße." Gerade wie bei der Ewigkeit ist endlich die Ufeitat die tieffte Burgel auch der Unermeklichkeit. Bgl. Deut. 4, 39: Scito ergo hodie et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum et in terra deorsum, et non sit alius.

b) Die Rirchenväter haben das Attribut auch wissenschaftlich durch Begriffsentwicklungen sowie durch herrliche Bilder und Gleich=

nisse allseitig erörtert.

Am bemerkenswertesten sind etwa folgende Gedanken. Um die Unräumlichfeit Gottes zu erläutern, dient die patriftische Wendung: "Vor der Schöpfung ift Gott sein eigener Ort gewesen." Bgl. Tertull., Adv. Prax.: Ante omnia erat Deus solus; ipse sibi et mundus et locus et omnia. Theophil. ad Autolyc. II, 3 bei M. gr. 6, 1049): Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων, αὐτὸς δὲ ἑαυτοῦ τόπος. Augustinus fragt (In Ps. 122 n. 4): Antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat. In se habitabat Deus, apud se habitabat, et apud se est Deus. Die Uberräumlichteit heben die Bäter durch den Gegensat herdor, daß man Gott nicht als "raumumschlossen", sondern "raumschließend" denten müffe. Bgl. Herm., Mand. I, 1 (bei Funk, Patr. apost. I². 468): Εξς ἐστὶν ὁ Θεός...πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ἄν. S. Greg. M., Moral. II, 12, 20 (bei M. lat. 75, 565): Sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans.

3. Das Dogma der Allgegenwart. — Die Allgegenwart ift im Glaubenssatz von der Unermeflichkeit eingeschlossen wie der Teil im Ganzen; denn unter der Boraussetzung, daß realer Raum

existiert, geht diese in jene über.

bzw. der Götter örtlich beschränkten (Olhmp, Kapitol), sondern auch die gnostischen Valentinianer, der Calvinist Borstius und der Italiener Steuchus Eugubinus, welche die substantiale Gegenwart Gottes auf den Himmel allein eingeengt wissen wollten (Vgl. Petav., De Deo III, 7).

a) Als klassische Bibelstelle gilt Pf. 138, 7 ff.: "Wo soll ich hingehen vor deinem Geiste und wohin fliehen por deinem Ungesichte? Stiege ich gen Simmel, so warest bu ba; stiege ich in die Sölle, so wärest du da! Nähme ich mir Flügel von der Morgen= rote und wohnte ich am augersten Ende des Meeres, so wurde auch dahin beine Sand mich führen und beine Rechte mich halten." Sier ist die Allgegenwart mit ebenso scharfen Strichen als in malerischer Dichtung gezeichnet. Allein der Bfalmist engt dieselbe mitnichten ein auf das bloge Wiffen oder die Macht Gottes, die freilich auch in jedem Buntte des Beltalls einsegen, sondern erstreckt fie ausdrudlich auf das göttliche Sein selber: tu illic es, ades. Reinen Zweifel hieruber läßt Jer. 23, 24: Numquid non coelum et terram egoimpleo? Nur unter solcher Boraussetzung bleibt wahr das Wort

des hl. Paulus (UG. 17, 28): In ipso enim vivimus et mo-

vemur et sumus. Bgl. Amos 9, 2 f.

b) Gleichwie die Patristit die Schriftlehre von der substantialen Allgegenwart in alleweg verteidigte, so gebrauchte sie auch alle wissenschaftlichen Mittel, um ihren Begriff zu erklären und vor Miß-

deutung zu schützen.

Besonders groß erscheint auch hier wieder Augustinus. Nicht nur vergleicht er (Consess. VII, 5) tiessinnig die Allgegenwart mit dem Wasser des Ozeans, daß sich in die unten aussitzenden Meerschwämme (= Welt) einsaugt, dieselben umstießend und ersüllend, sondern er ist auch bemüht, durch scharze Begriffsanalyse der großsinnlichen Aussalma einer "Diffusion" der Gottsubstanz dorzubeugen. Bgl. S. Augustin., Ep. 187, c. 1 n. 14: Sie est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum quasi mole dissus, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus. Kürzer Chrusostomus (In Ps. 138, n. 2): Πάντα πληροίς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος, ἀλλὰ πᾶσιν δλος.

c) Nach dem Borgange des Peirus Lombardus (1. dist. 37) und des hl. Thomas von Aquin (S. th. 1 p. qu. 8 a. 3) geht die Scholastif noch einen Schritt weiter, indem sie die substantiale Allgegenwart auch auf die Geisterwelt (Engel, Teusel, Menschenseelen) ausdehnt. Und zwar unterscheidet sie auch hier mit Recht drei Arten des göttlichen Zugegenseins: 1. ein substantiales (per essentiam s. substantiam), 2. ein dynamisches (per potentiam) und 3. ein inhabitatorisches (per inhabitationem s. praesentiam specialem).

a) Die wesentlichste aller Gegenwartsweisen ist jedensalls die substantiale, traft deren Gott auch in den Geistern totus ubique mit seiner Substanz gegenwärtig ist. Die Einrede des Erasmus, daß die göttliche Anwesenheit in Dämonen, Verdammten, gottlosen Seelen und anderen garstigen Dingen die Majestät und Würde Gottes herabsehe, hat schon Augustinus (De natura doni c. 29) durch den schönen Vergleich mit dem Sonnenlicht, das den Schmutz erreicht und durchdringt, ohne selbst verunreinigt zu werden,

zurückgewiesen und entkräftet.

s) Aus der substantialen folgt die dynamische Präsenz eigentlich von selbst; denn wo eine Substanz ist, da kann sie wirken. Man könnte freilich auch umgekehrt aus der allerseits zugestandenen dynamischen Gegenwart durch Kückschluß die substantiale ableiten, indem man sich auf das snicht ganz evidente) Axiom von der Unmöglichkeit einer "Fernwirkung" (actio in distans) beriefe, das wenigstens für göttliche Berhältnisse auf unbedingte Geltung Unspruch hat; denn da die göttliche Macht sachlich mit der Substanz zusammensfällt, so muß letztere überall da gegenwärtig sein, wo erstere sich äußert. Volglich sind auch alle übrigen Attribute Gottes in allem Geschaffenen gegenwärtig, ganz besonders aber die Allwissenheit, die alles sieht (vgl. Ps. 65, 7: Oculi eius super gentes respiciunt), woraus sich die Borliebe erklärt, die Allgegenwart künstlerisch unter dem Symbol eines "sehenden Auges" darzustellen. — Auf der anderen Seite jedoch besteht wieder ein gwößer Unterschied zwischen der substantialen und dynamischen Präsenz. Denn mährend jene als Ausstuß der absoluten Wesenheit auf metaphhischer, jedweder Freitätigkeit entzogener Kotwendigkeit sußt, unterliegt diese im Sinne aktiver Betätigung oder Machtentsaltung entschieden dem freien Schalten und Walten des Allmächtigen. Deshalb ist Gott je nach dem Maße

der freien Sandhabung feines Machtwillens nicht in allen Gefcopfen auf

gleiche Weise gegenwärtig.

7) Noch viel mehr gilt letzteres von der inhabitatorischen Gegenwart vober der besonderen Weise der Einwohnung Gottes in den Geschöpfen. Gott wohnt anders im Gerechten, anders im Sünder; anders in den Engeln, anders in den Hollengeistern; anders in der Kirche (vgl. Matth. 28, 20), anders im Staate; anders auf Erben, anders im himmel ufw. Darum beten wir im Baterunser: Pater noster, qui es in coelis. Hierauf spielt auch Paulus an (2 Kor. 5, **1** ff.): "Solange wir im Leibe sind, sind wir ferne vom Herrn; ... wir wünschen aber ferne zu sein vom Leibe und gegenwärtig beim Herrn." Treffend schreibt der hl. Bernhard (Serm. 1 n. 4 in Ps. "Qui habitat"): Licet ubique esse Deus non dubitetur, sie tamen in coelo est, ut ... nec esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus: Pater noster, qui es in coelis. Sicut enim anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus . . . , ita si praesentiam illam cogitamus, qua beati angeli perfruuntur, videmur vix aliquam Dei protectionem et nomen habere. In ganz eigenartiger Beise wohnt die Gottheit traft der hypostatischen Union in Christus sowie in der hl. Eucharistie, so daß unsere Kirchen buchstäblich zu "Päusern Gottes" werden. Aber die falsche Ubiquitätslehre Authers s. Christologie; über die besondere "Einwohnung des hl. Geistes" in der gerechtsertigten Seele s. Gnadenlehre. Aus dem Gesagten erklärt sich mühelos der Sprachgebrauch ber Bibel, von einem "Kommen und Gehen", einer "Herablassung und Entfernung" Gottes, von der "Herabkunft des Hl. Geistes" u. dgl. zu reden.

Drittes Rapitel.

Die Attribute der Tätigkeit Gottes. Das göttliche Erkennen.

Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 14 sq.; dazu besonders *Didacus Ruiz, De scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei, Parisiis 1629; Suarez, Opusc. II de scientia Dei, Matr. 1599; Ramirez, De scientia Dei, Matr. 1708. Bon neueren Autoren *Kleutgen, De ipso Deo. Ratisd. 1881, p. 251 sqq.; Chr. Pesch, Praelect, dogmat. II³, p. 93 sqq., Fridurgi 1906; Franzelin, De Deo uno, ed 4., p. 375 sqq., Romae 1910; L. Janssens, De Deo uno, tom. II, Fridurgi 1900; Cesl. Schneider, Das Missen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, 4 Bde., Regensdurg 1884—86. Dazu Billuart, De Deo, dissert. 5 sq.; Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige S. 170—209, Regensdurg 1907. Literatur über Thomismus und Molinismus s. Gnadenlehre. Molinismus f. Gnadenlehre.

Nach ihrer dynamischen Seite betrachtet, gestaltet sich die Grundeigenschaft Gottes, Die Afeitat, gur lauterften Tätigteit; mithin muffen sich auch die Tätigfeitsattribute daraus ebenso ableiten lassen wie die Attribute des Seins. Nun ist aber immanente Tätigkeit gleichbedeutend mit Leben: folglich sind die Attribute der Tätigkeit Gottes nichts anderes als Attribute des göttlichens Lebens. Bgl. Deut. 32, 40: Vivo ego in aeternum; Joh. 14, 6: Ego sum via et veritas et vita (ή ζωή). Über das "Leben Gottes" überhaupt vgl. Scheeben § 89; Diefamp I2, 163 ff.

Beil jedoch Gott ein reiner Geist ist und alles geistige Leben sich im Erfennen und Wollen augern muß, so tann auch die Lebenstätigleit Gottes nur in Erfenntnis und Willen ihren Ausdruck finden.

Damit sind die Attribute des göttlichen Erkennens und Wollens von selbst gegeben. Bgl. Vatican. Sess. III de fide cap. 1: Ecclesia credit et confitetur unum Deum verum et vivum . . . intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum.

Was nun zuvörderst das göttliche Erkennen betrifft, so ift das Wie, Was und Worin zu erörtern d. h. die Erkenntnisweise, das Erkenntnisvohjekt und das Erkenntnismedium. Bei allen drei Fragen muß vor allem die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens gewahrt werden, weswegen man dasselbe wie mit der Aseität, so auch mit allen übrigen Seinsattributen, insbesondere den negativen, gewissermaßen durchtränken und namentlich jede nur denkbare Unvollkommenheit der geschödssclichen Erkenntnis, wie Vermuten, Zweiseln, diskursives Denken, Lernen usw. unbedingt davon ausschließen muß. Um die Gewißheit und Unsehlbarkeit des göttlichen Erkennens auszudrücken, nennen die Theologen dasselbe mit Vorliebe das Vissen Gottes; denn "Wissen ist die sichere und evidente Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen".

§ 1.

Die Weife des göttlichen Ertennens.

Rach dem früher Gesagten über die Weise, wie die geschöpflichen Vollkommenheiten in Gott enthalten find (f. v. S. 83 ff.), muß nicht nur die perfectio mixta (z. B. Schlußfolgerungsdermögen) dor ihrer Übertragung außott einem logischen Läuterungsdersahren unterzogen, sondern auß der formelt übertragbaren perfectio simplex (z. B. Verstand) auch der kreatürliche Moduß zueist eliminiert werden. Hierauß ergibt sich eine von der geschöpfslichen total verschiedene Erkenntnisweise in Gott, wie die solgenden Lehrsähe näher dartun sollen.

Erster Satz. Wegen der Identität von Sein und Denken ist das göttliche Erkennen ein substantialer Erkenninisakt, in welchem Selbstbewußtsein und Selbstbegreifung in eins

zusammenfallen. De fide.

Beweis. a) Daß Sein und Denken in Gott real gusammen : fallen, daß der sein Erkenntnisobjett adaquat umfassende Gedante als Substang gefaßt werden muß, daß endlich diefer gange Dentprozeg in ber vollständigften Befens- oder Gelbitbegreifung tulminiert, wurde bereits dargetan, wo von der absoluten Bahrheit die Rede mar (f. o. S. 104). Alle drei Momente sind einschluftweise in ber patifanischen Glaubensentscheidung ausgesprochen, wonach Gott ift intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus . . . (et simul) simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis. In der Tat: Die absolute Ineinsbildung von Sein und Denten in Gott ift eine unmittelbare Folge feiner Afeitat, ber die Annahme eines Überganges vom Dentvermögen gum Denfatt widerspricht; die Substantialität des göttlichen Dentattes ist ein Korollar aus der metaphnfifchen Ginfachheit, welche feine Teile und Afgidenzien perträgt; die aus beiden resultierende Befens oder Gelbitbegreifung endlich ist eine Folge ber unendlichen, absoluten Geistigkeit, fraft welcher in Gott die Bahrheit mit dem Erkennen, die Gutheit mit dem Wollen sich dedt.

b) Das Charafteristischste am göttlichen Ersennen ist die Selbst- oder Wesensbegreisung (comprehensio sui). Sie gibt die axiomatischen Richtlinien an die Hand, welche das ganze Ersenntnisleben Gottes beherrschen, und zwar sowohl an sich wie in seiner Beziehung nach außen. In ihr ist, wie in einer fruchtbaren idea matrix, die Ersenntnis aller Wahrheit und Wahrheiten innerhalb und außerhalb des göttlichen Schoßes gegeben (s. Sak 2). Während es jedem geschaffenen oder erschaffbaren Intellest trast der absoluten Unde greislichseit des göttlichen Wesens unmöglich ist, eine komprehensive Sotteserkenntnis im Diesseits oder Jenseits zu erschwingen (s. o. S. 50 ff.), ist dagegen Gott allein imstande, sich selbst als die unendliche Wahrheit mit einem ebenso unendlichen Gedanken zu umspannen und denkend zu erschößesen. Die H. Schrift überträgt dieses begreisende Wissen speziell auch auf die drei göttlichen Personen in der Trinität. Bgl. Matth. 11, 27: Nemo novit (entrytocoxet) Filium nisi Pater neque Patrem quis novit nisi Filius; 1 Kor. 2, 10—11: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (τὰ βάθη του Θεού) . . .; quae Dei sunt, nemo cognovit (έγγνοχεν) nisi Spiritus Dei. Unter den Kirchendätern ift es besonders der sl. Augustinus, der im Logos das adäquat erschößende "Gleichbild" des Vaters erblicht und das notionale dieere mit comprehendere gleichselt. Sgl. S. August., De Trinit. XV, 14, 23 (dei M. lat. 42, 1076): Tamquam seipsum dieens Pater genuit Verdum sidi aequale per omnia; non enim seipsum integre persecteque dixisset, si aliquid

minus aut amplius esset in eius Verbo, quam in ipso.

c) Mit ber Gelbstbegreifung ift das Gelbftbewußtsein Gottes ohne weiteres gegeben. Nach unserer unvolltommenen Auffassung unterscheiden ich beide logisch darin, daß die Selbstbegreifung auf das göttliche Wesen (sognitio directa), das Selbstbewußtsein aber auf das göttliche Wesen (sognitio directa), das Selbstbewußtsein aber auf das göttliche Denken (sognitio reslexa) gerichtet ist. Gott weiß um sich selbst, sowohl was seine Substanz, Wesenheit, Natur, als was seine Erkenntnis oder Denktätigkeit betrifft. Daher führt dieses "Wissen um sich selbst" auch Gott naturgemäß zum "Ich er das "göttliche" Selbstbewußtsein erst an der (immanenten) Weltberußtsein erst an der (immanenten) Weltberunkringung sich entrinden lätt. Diese höchst abzurde und hörerische Aussells hervorbringung sich entzunden läßt. Diese höchst absurde und haretische Aufstellung von "einem allmählichen Erwachen des göttlichen Selbstbewußtseins" zerschellt schon an der Brundeigenschaft Gottes, der Aseität, und ist bereits von Aristoteles zurückzewiesen worden, wenn er Gott als "Denken des Denkens" (νόησις νοήσεως) bestimmte. Auf dem Offenbarungswege hat Gott die Realität seines Selbstbewußtseins durch das unnachahmliche Sägchen: Ego sum qui sum (Egod. 3, 14) zum Ausdruck gebracht. Allein nicht nur die Gottheit nach der Einheit der Natur betrachtet, sondern auch die drei zustelle Gottheit nach der Sinheit der Natur betrachtet, sondern auch die der Statte Gottheit werd der Gottheit werd der Gottheit werd der Gottheit geweichtet der Angeleichen der Gottheiten göttlichen Personen besigen Selbstbewußtsein und brücken dasselbe durch das Wörtchen "Ich" aus. So der Vater (vgl. Matth. 3, 17: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui), der Sohn (vgl. Joh. 10, 30: Ego et Pater unum sumus) und der H. Geist (vgl. AG. 13, 2: Segregate mihi Saulum et Barnadam). Nur muß man sich vor dem großen Mißverständnis hüten, das die Günthersche Schule in die deutsche Philosophie und Theologie einzubürgern versucht hatte, als ob im Selbstbewußtsein das eigentliche Formale der Persönlichkeit gesunden wäre. Denn wäre dem wirklich so, dann müßte man in Chriftus wegen der Zweiheit des Selbstbewußtseins - eines götttichen und eines menschlichen — folgerichtig zwei Personen, in Gott aber wegen der Dreiheit des (relativen) Selbstbewußtseins drei verschiedene Naturen bzw. wegen der Einheit des (absoluten) Selbstbewußtseins nur eine Person annehmen (f. Trinitätslehre). Damit wäre man denn richtig beim Restorianismus einerseits, beim Tritheismus baw. Sabellianismus anderseits angelangt. Tatsächlich gibt es in Gott wie nur eine Natur, so auch nur ein Selbstbewußtsein, das den drei göttlichen Personen per modum identitatis zukommt und vermöge dessen eine jede einzelne wie alle drei zusammen sich ihrer Existenz und unendlichen Bollkommenheit bewußt sind. Wenn es also wahr ift, daß die Bervielfältigung des Gelbstbewußtseins nicht mit ben

Personen, sondern mit den Naturen Hand in Hand geht, so solgt mit unerbittlicher Logik, daß auch Selbstbewußtsein und Selbstbegreifung in Gott sich ebenso decken wie Sein und Denken (vgl. *Franzelin, De verbo incaraato, 4, ed., p. 249 sqq., Romae 1910). Somit besteht für Gott die Gleichung: Sein — Denken — Wesensbegreifung — Selbstbewußtsein. Bgl. Otten, Apologie des göttlichen Bewußtseins, Paderborn 1897.

Zweiter Sat. Kraft seiner unendlichen Wesensbegreifung erkennt Gott aus und in sich selber schlechthin auch alle außergöttlichen Wahrheiten, und zwar derart, daß nicht er von der Wahrheit, sondern die Wahrheit von ihm abhängt. Conelusia theologica.

Beweis. Zum Fragestand sei kurz bemerkt, daß vorstehender Satz in zwei Teile zerfällt; benn zunächst lätzt er die Wesensbegreifung mit ihrem Radius zugleich das ganze übrige Wahrheitsgebiet umspannen, sodann bestimmt er das Verhältnis beider zueinander näher dahin, daß jede reale Abhängigkeit Gottes von seinem Erkenntniss

gegenstand auszuschließen ift.

Es handelt sich also hier noch nicht um die Frage, wie viele und welche Klassen von Wahrheiten dem göttlichen Erkennen als Gegenstand unterstehen (s. § 2), sondern vorerst nur um die Art und Weise, wie Gott die verschiedenen Wahrheiten, das Mögliche und Wirkliche, das Gegenwärtige und Jukünstige usw. erkennt. Diese Erkenntnisweise wird positiv bestimmt durch die Angabe, daß Gott alle Wahrheiten aus und in sich selber d. i. trast seiner eigenen Wesenheit und Wesensbegreisung erkennt, negativ die Behaudtung, daß die zu erkennenden Wahrheiten auf das göttliche Erkennen teinen realen (Kausal-)Einsluß ausüben. Da über das Wie des göttlichen Erkennens keine feierliche Slaubensentscheidung vorliegt und auch das magisterium ordinarium nichts Greisbares zum Glauben vorstellt, so kann unser Sah schwerlich auf Glaubensgewißheit Anspruch erheben, hat aber gewiß den Wert einer the ologischen Konslusion, zumal selbst die sonst entgegensgestesteiner Schulrichtungen auf Grund der Aseität und unendlichen Vollkommenheit die absolute Unabhängigkeit Sottes auch auf dem Gebiete des Erkennens hochhalten.

1. Daß Gott nun wirklich alle Wahrheiten ohne Ausnahme fraft feiner Wefensbegreifung erfennen muß, ist unschwer zu zeigen. Denn die Wahrheit erstredt sich genau so weit als das Gein nach bem Grundsage: Ens et verum convertuntur. Nun ist aber das Sein entweder Gott felbst oder das Außergöttliche, welches wieder in das rein Mögliche und das wirklich Existieren de unterschieden werden tann. Aus dem vorhergehenden Sage aber miffen wir, daß Gott das göttliche Sein aus und in sich selbst, und zwar fraft seiner eigenen Gelbit- oder Wesensbegreifung adaquat erfennt. Bas jedoch das Außergöttliche betrifft, so hängt das rein Mögliche in feinem objektiven Bestande gang und gar vom göttlichen Besen als seiner Exemplarursache ab (f. o. 102 f.), während das wirklich Existierende dasselbe gottliche Wesen augerdem noch als seine Wirtund Endursache zur Voraussetzung hat. Go mahr mithin Gott feine eigene Wesenheit tomprebensiv ertennt, die da die Exemplar-Birt und Endursache (causa exemplaris, efficiens, finalis) aller außergöttlichen Dinge darstellt, ebenfo gewiß muß er lettere aus und in seiner eigenen Besenheit, traft ber Gelbste oder Besensbegreifung,

zugleich miterfennen.

Gin eigener Offenbarungsbeweis hierfür läßt sich aus dem Attribut der Allmacht führen. Denn wenn Gott alles das machen kann, was keinen inneren Widerspruch enthält (s. o. S. 125 f.), dann reicht die Allmacht wiederum so weit wie das Sein dzw. wie das Mögliche überhaupt. Waren doch auch die wirklichen dinge vor bem Zeithunkt ihrer Erschaffung oder Berwirklichung vorerst nur ein bloß Mögliches. Nun ersennt aber Gott seine Allmacht in seinem eigenen Wesen, dessen Attribut sie ist: folglich auch alles, was unter ihren Bereich fällt d. h. alles Wirkliche und Mögliche. Bgl. Sir. 23, 29: Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita, sie et post persectum respicit omnia (πρὶν η κτισθήναι τὰ πάντα έγνωσται αὐτῷ, οὐτως καί μετὰ τὸ συντελεσθήναι). Bgl. Beißh. 7, 21 ff.; Sprichw. 8, 22 ff.; 3oh. 1, 3 f. u. ö. Berühmt ift die Stelle bei Augustinus (De Gen. ad lit. V, 35 sq.): Sicut vidit, ita fecit. Non praeter seipsum videns, sed in se ipso, ita enumeravit omnia, quae fecit . . Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam sierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Unter dem Borantvitt des hl. Thomas verteidigt auch die Scholastit den Saţ (C. Gent. I, 75): Deus intellectu suo intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia.

2. Wenn Gott, wie eben bewiesen, alle außergöttlichen Dinge (Wahrheiten) in seiner Wesenheit frast der Selbstbegreifung erfaßt, so ist hiermit weiterhin auch seine souverane Unabhängigkeit von

den erkannten Objekten eigentlich schon mitbewiesen.

Der geschöpfliche Verstand freilich tann seinen Erkenntnisgegenstand unmöglich ergreifen, ohne einen realen Kausaleinfluß von ihm zu erfahren, jum Erkennen von außen angeregt ober, wie der Schulausdruck lautet, determiniert zu werden. Richt fo der gottliche Intelleft. Denn wird der= felbe nur durch die eigene Wesenheit zum Erfennen wie seiner jelbst, so auch aller übrigen Wahrheiten bestimmt, so können lettere offensichtlich nicht mehr die Bedeutung einer causa determinans, fondern höchstens diejenige einer conditio sine qua non besitzen. Ober was auf basselbe hinauskommt: Die außergöttlichen Dinge sind bloßer Zielhunkt, nicht Ursache des gött-lichen Erkennens. Der Schulausdruck hierfür lautet: Obiecta alia a Deo terminant quidem intellectum divinum, sed non determinant. Tat, die Annahme einer kaufalen Beeinfluffung des göttlichen Berftandes von außen würde im Prinzip auf eine wesentliche Abhängigsteit Gottes von den Weltdingen hinauslausen, statt umgekehrt, und die absolute Unabhängigsteit seines Wesens, also die Aseität, in der Wurzel zerstören. Sowenig ein Ding Gott zum Existieren zu bestimmen vermag, ebensowenig zum Erkennen; denn die Aseität durchbritig das Wissen vor göttliche Montenung von der beim der die kant der göttliche Rostes nicht weniger wie sein Sein. Folglich kann der gottliche Verstand nur von innen d. h. durch die göttliche Wesenheit selber zum Ertennen beterminiert werden. auch dieser Vorgang darf nicht in der groben Form eines realen und wirflichen Einflusses der Wesenheit auf den göttlichen Verstand vorgestellt werden, wenn man nicht in die früher gerügte Auffassung der Ajeität als einer eigentlichen Selbstverwirklichung (statt Selbstwirklichkeit) zurücksallen will (s. o. S. 75 f.); denn als "reinster Att" kann Gott nicht die geringste Potentialität in seinem Innern bulben. Bgl. 1 Joh. 1, 5: Deus lux est et teneprae in eo non sunt ullae. Mit dem Ausdruck "Determination von innen" läßt fich also vernünstigerweise nur der Sinn verdinden, daß das Erkennen Gottesgenau so durch seine eigene Wesen heit "determiniert" wird wie seine Existenz. Einen sprechenden, ja drastischen Ausdruck sindet diese ganze Lehre in den zahlreichen Aussprücken jener Kirchendäter, welche in Sachen der göttlichen Erkenntnistheorie den Grundsat vertreten: Gott erkennt die Dinge nicht darum, weil fie find, fondern umgefehrt find die Dinge barum.

weil Gott fie ertennt. Bgl. S. August., De Trinit. XV, 13: Universas creaturas suas et spirituales et corporales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit; non enim nescivit quae fuerat creaturus. Uhnlich Gregor b. Gr. (Moral. XX, 32 n. 63 bei M. lat. 76, 175): Nam et quaeque sunt, non in aeternitate eius ideo videntur quia sunt; sed ideo sunt quia videntur. Benn zwar mit diesen Aussprüchen nicht geleugnet werden kann und soll, daß die außergöttlichen Greichten Erminus des göttlichen Erfennens find, infofern alles Biffen jedenfalls ein Objett haben muß, fo wird doch so viel in Abrede gestellt, daß jene Dinge das göttliche Wissen kaufal beeinflussen und in eine reale Abhängigkeit von sich bringen. 3. Eine bloß andere Fassung unserer These ist die Formu-

lierung, welche die Schule ihr gegeben hat. Divina essentia est obiectum formale et primarium, omnia alia vera sunt obiectum materiale et secundarium divinae cognitionis.

Unter dem "Formalobjekt" einer vitalen Potenz versteht man basjenige Objekt, das die Potenz zum Akte determiniert und derselben die ihr eigentümliche spezifische Vollendung gibt, wie z. B. die Farbe bezüglich des Auges. Als "Materialobjekt" bezeichnet man alles das, was bloß im Lichte des Formalobjektes angeschaut wird und nur unter diesem bestimmten Gesichtspunkt in den Bereich der Potenz fällt, wie z. B. die körperliche Substanz und Eröße, die beide das Auge nur ratione coloris sehen kann. In ganz analoger Betse heißt das "primäre Objekt" dasjenige, welches primo et per se von der betreffenden Potenz erfaßt wird, und auf welches alles andere, was noch der betreffenden Potenz erfaßt wird, und auf welches alles andere, was noch nebenbei erfaßt wird, als sein Prinzip und Zentrum zurückbezogen wird; dieses andere wird dann "setundäres Objekt" der Potenz genannt. Hiernach wird das Formalobjekt immer auch primäres, das Materialobjekt aber setundäres Objekt sein müssen. Die gleiche Terminologie kehrt mutatis mutandis wieder, wo es sich um die Bestimmung des Objektes einer Bissenschaft handelt, wie z. B. der Geometrie oder der Metaphysik.

Wenn nun aber das göttliche Erkennen die ihm eigentümliche Form und Vollendung nicht don außen, sondern von der Wesenheit Gottes selber empfängt und wenn lehtere allein es ist, welche den göttlichen Intellett zum Erkennen determiniert und in dasselbe zu einem wahrhaft göttlichen Wissen

Ertennen beterminiert und fo basfelbe zu einem wahrhaft göttlichen Wiffen erhebt, bann ift es ebenfo unmöglich, baß die außergöttlichen Wahrheiten das eigentliche Formalobjekt ausmachen, als es gewiß ist, daß sie wenigstens Materialobjett sein müssen; denn als Wahrheiten können sie von der Allwahrheit nicht ignoriert werden. Weiter aber auch nichts. Denn ob z. B. die Welt existiert oder nicht, das fommt für die Bolltommenheit des göttlichen Wiffens gar nicht in Betracht, weil weder die eine noch die andere Tatsache das Wiffen Gottes nach Form und Inhalt vergrößert ober vermindert. Bgl. S. August., De Trinit. XV, 13: Non aliter ea scivit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa permansit, ut erat. Ganz aus dem= selben Grunde bildet die Wesenheit Gottes das primäre, das Außergöttliche

aber das sekund äre Objekt des göttlichen Erkennens. Eine schöne Parallele mit dem Objekt der Theologie als Wissenschaft s. bei Kleutgen, De ipso Deo p. 259. Nimmt man das Wort Theologie im subjektiven Sinne für Wissen, so erhellt aus obigen Aussührungen, daß der vollendetfte Theologe fein anderer fein tann als Gott felber, mahrend das theologische Wissen auf Erden in dem Maße an Abel und Vollkommenheit gewinnt, als es alles im Lichte und Spiegel des Göttlichen zu betrachten versteht, dis es in der beseligenden Anschauung im Himmel seine höchste Vollendung feiert. Agl. noch Franzelin, De Deo und, thes. 38.

Dritter Cak. Gott erfennt die außergöttlichen Dinge nicht nur in feiner eigenen Befenheit, fondern auch fo, wie sie in sich selbst sind. Propositio certa.

Beweis. Das Außergöttliche besitzt ein doppeltes Sein: zuerst ein ideales, eminentes Sein im Wesen und Wissen Gottes, sodann ein reales, formelles Sein in seiner eigenen Wirklichkeit und

individuellen Bestimmtheit.

1. Das rein Mögliche (ens possibile) hat objektiven Bestand nur auf die erste Weise; es ist etwas Ideales, ohne tatsächliche Existenz, obschon es als existierend gedacht werden kann, wie z. B. ein laufender Zentaur. Hingegen kommt dem Wirklichen (ens actuale) außer seinem idealen Sein auch noch ein reales Sein zu, insosern das, was bloß möglich war, in ein Wirkliches überging. Auf den ersten Blick leuchtet ein, daß das ideale Sein des bloß Möglichen sachlich mit der göttlichen Wesenheit selber zusammensfällt, nur mit der Maßgabe, daß die unendlich varierbare Nachahmbarkeit derselben nach außen ebenso viele Prototyden begründet, welche der göttliche Intellekt zunächst als "Ideen der Weltdinge" ausstähet, der göttliche Wille aber als Estyden auch schöpferisch außer sich zu sehn der wohl zu beachten, daß auch das dloß Wögliche schon vor seiner Verwirklichung nicht etwa bloß ein verschwommenes, unde stimmtes Sein besitzt, sondern in seiner Idee genau so individuell ausgedrägt und bestimmt ist wie im Wirklichseitszustande selber. Goethe konnte sich dei geschlossenn Augen eine blühende Kose vorstellen und sich an ihrem Andlick, ihren einzelnen Blättern, Formen, Aberchen usw. der der vergögen, als wenn sie wirklich vor ihm läge.

Nun entsteht die Frage, ob der Blick des Allwissenden lediglich auf das idealseminente Sein des Außergöttlichen, so wie es sich in seiner eigenen Wesenheit abspiegelt, beschränkt bleibt oder auch dis zum real sormellen dem individuell bestimmten Sein vordringt, welches die Dinge in sich selber haben oder haben können. Diese Fragestellung soll selbstverkändlich nicht die im vorigen Sah behauptete Unabhängigteit des göttlichen Ertennens wieder umstoßen; denn es bleibt bestehen, daß auch des realsvrmale Sein des Wirklichen wie das individuell, bestimmte Sein des bloß Möglichen höchstens als Terminus, nicht aber als Ursache des göttlichen Wissens in Frage kommt. Dieser Sacklage haben wir schon bei der Formulierung der These Kechnung getragen, indem es nicht heißt: "Gott ertennt die Dinge wie in seiner Wesenheit, so auch in ihnen selbst"; sondern vielmehr: "so wie sie in sich selbst sind. Der einzige Theologe, der letzteres zu leugnen wagte, ist Aurevlus gewesen, welcher schreibt (In Mag. 1 dist. 35 p. 2 art. 2): Si quaeratur, an Deus sie intelligat quod intuitum suum serat super essentiam (suam) et ex hoc procedat ulterius usque ad creaturam, ita quod sint duo intuita: Deus et creatura, sie nullo modo concedi potest, quod Deus intelligat creaturas. Die Wiberlegung dieser salschen Unsicht kann nicht schwer sallen.

2. Erkennte Gott die Dinge ausschließlich nach ihrem idealeminenten Sein, so erkennte er tatsächlich nichts anderes als nur seine eigene Wesenheit; das real-formelle Sein des Wirklichen sowie das konkret individualisierte Sein des bloß Möglichen, so wie es in sich selbst ist oder sein kann, bliebe hingegen seinem umfassenden Blide verborgen. Es würde folglich etwas Wisbares geben, was Gott nicht wühte, wogegen die geschaffenen Geister gerade das, was Gott nicht wühte, sehr wohl zu erkennen vermöchten; denn diese richten ihren Geistesblid auf das real-sormelle und konkret-bestimmte Sein der Dinge, so wie es außerhalb des göttlichen Wesens sich ausnimmt. Nun ist aber die Annahme abgeschmacht und Gottes Würde abträglich, daß seinem Wissen irgendein Wißbares entgeht oder daß die geschöpssliche Vernunft mehr erkennt als der unendliche

Gottgeist. Dazu fommt, daß Gott die Dinge fo erkennen muß, wie er fie erichafft ober wenigstens ericaffen tonnte. Gegenstand und Bielpunit der Erichaffung ift aber nicht das ideal-eminente, sondern das real-formelle Gein der außergöttlichen Dinge. Folglich erkennt Gott nicht bloß jenes, sondern auch dieses. Mit dieser Anschauung allein laffen fich jene gablreichen Aussagen der SI. Schrift in Ginflang bringen, wie 3. B. (Job 28, 24 ff.): "Er ichauet die Enden der Welt und sieht alles, was unter dem himmel ift, der den Binden Gewicht gab und die Baffer abwog nach dem Mage; als er dem Regen Gefet gab und einen Beg den tobenden Bettern, da fah er fie und offenbarte fie und bereitete fie und erforichte fie." Besonders flar Bs. 146 (147), 4 f.: "Er zählet die Menge der Sterne und benennet sie alle mit Namen . . . und seiner Beisheit ist kein Maß." Bgl. Hebr. 4, 13. Die Lehre des hl. Augustinus s. im vorhergehenden Satze. Bgl. S. Thom., Contr. Gent. I cap. 49 sqq.

Eine von der abgehandelten gang verschiedene Frage, welche in der Lehre vom Medium (f. § 3) ber göttlichen Erkenntnis zur Erledigung kommt, ift die Untersuchung, ob Gott das real-sormelle Sein der außergöttlichen Dinge unmittelbar in ihnen selbst ersasse oder bloß mittelbar in und

durch seine eigene Wesenheit. Genaueres hierüber später. Bierter Sat. Das gottliche Erkennen alles Außergöttlichen ist ein adaquat begreifendes Bissen, gepaart mit absoluter, auf metaphysischer Gewißheit beruhender Unfehlbarteit. De fide.

Beweis. Gott hat nicht nur von seiner eigenen Wesenheit ein abaquat begreifendes Biffen, sondern ebenso auch von allem übrigen. was ist oder fein tann. Während das begreifende Wiffen feinen Gegenstand fo vollständig ericbopft, daß feine gange Ertennbarteit in lautere Erfenntnis umgesett ift, bleibt im nicht begreifenden Wiffen immer noch ein Rest von unerfanntem Gein übrig.

1. So besitzt der Mathematiker beispielsweise vom Dreieck keine abaquat begreifende Erfenntnis, folange er die geometrischen Lehrsätze über bas Dreied und seine Beziehungen zu den Parallellinien, zum Rreis, Biereck, Polygon ufw. nicht mit erschöpfender Bollständigkeit kennen gelernt hat, ein Ibeal, bas er

im diesseitigen Leben niemals zu erreichen hoffen darf.
Das göttliche Erkennen nennen wir ein Wissen, um einerseits den Zweisel, anderseits die Meinung und Vermutung davon auszuschließen. Der Zweisel (dubium) ist jener Verstandeszuskand, der zwischen den zwei kontradiktorischen Gliedern eines Urteils unstet hin und her schwankt, wie 3. B. bei der Entscheidung der Frage, ob die Zahl der Sterne gerade sei oder ungerade. Unter Meinung (opinio) versteht man ein Urteil, das etwas aus wichtigen Gründen als wahr annimmt, obschon die Furcht vor der Richtigkeit des Gegenteils nicht verbannt werden kann, wie 3. B. die Kehre dom einensten Einschlafte der Bermet von einerstellen der Bermet von der Armet von einerstellen der Bermet von der Verstellen der fionalen Raum. Die Bermutung (suspicio) ift, ahnlich wie der Zweifel. fein eigentliches Urteilen, sondern nur die auf einen schwachen Grund gestützte Neigung, dem einen Clied der Alternative vor dem anderen den Vorzug zu geben, wie z. B. daß diese bestimmte Person ein zur Untersuchung gezogenes Verbrechen begangen habe. Die Gewißheit (certitudo) endlich schließt jede Furcht vor der Möglichkeit des Gegenteils aus und bezeichnet so recht ben Bealzustand ber Bernunft, wie a. B. die Gewißheit von der eigenen

Existenz. Eigentliches und wahres Wissen kann daher nur als mit Gewißheit verknüpft gedacht werden. Allein es ist wohl zu beachten, daß die
subjektive Sewißbeit für sich allein so lange kein Wissen erzeugt, als sie
nicht objektiv begründet ist in der Sache. Es kann jemand, durch Vorurteile verblendet und von verkehrten Neigungen beheurscht, subjektiv seiner
Sache ganz sicher sein, obschon er tatsächlich irrt. Folglich muß die subjektive
Gewißheit mit der objektiven Hand in Hand gehen, indem diese den Krund
abgibt für zene. Hieraus folgt, daß nicht nur den Urteilen und Schlüssen
Gewißheit zukommt, sondern auch den Dingen selbst, wie wenn ich sage: "die
Antsache ist sicher", "der Lehrsat sist gewiß". Die Gewißheit der Sache also
ist es, welche das Wissen begründet und so wahre subjektive Gewißheit
erzeugt. Die objektive Gewißheit an sich ist aber nichts anderes als die
Rotwendigkeit der Sache bzw. die Unmöglichkeit des Gegenteils,
wie 2 × 2 = 4. Wo diese Kotwendigkeit unerkannt bleibt, wie bei den
Aroblemen und Kontroverskragen, da kann weder von Gewißheit noch Wissen
die Rede sein. Die dem Verstande einseuchtende Notwendigkeit heißt Eviden z,

vor welcher er widerwillig sich beugen muß.

2. Man unterscheidet aber drei Stufen der Gewißheit: die metaphy. fische, die physische und die moralische. Die erste und stärkte beruht auf der inneren Unmöglichkeit des Gegenteils und wird oft auch die "mathematische" zubenannt, wie z. B. das Prinzip des Widerspruchs, das Kausalitätsgesetz. Bei der physischen Gewißheit beruht die Unmöglichkeit des Gegenteils auf der Notwendigkeit der kontingenten Naturgesetze, wie 3. B. "die Sonne ist heiß", "bie Barme behnt die Korper aus"; diese Art Gewißheit steht unter der erstgenannten, insofern die momentane Aufhebung eines Naturgesetzes, wie bei den drei Jünglingen im Feuerofen, die Kotwendigseit des Eintrittes herabsetzt daw, die Unmöglichkeit des Gegenteils verringert. Am schwächsten ist die moralische Gewißheit; denn sie stützt sich auf die Konstanz und Universalität der Handlungsweise freier Wesen, welche in der Regel ihren angeborenen Reigungen — trot einzelner Ausnahmen — folgen, wie z. B. "die Mütter lieben ihre Kinder", "niemand lügt ohne Aussicht auf eigenen Borteil". Tropdem die hier zugrunde liegende Notwendigteit, die in lester Instanz auf des Wachen der göttlichen Vorsehung zurückzuführen ift, jederzeit von der Freiheit durchbrochen werden kann, bleiben dennoch die darauf basierten Sätze in ihrer moralischen Algemeinheit wahr, d. h. "die Mehrzahl der Mütter verleugnet die Liebe nicht" usw. Von der Gewisheit in ihrer dreifachen Abfolge ift die Wahrscheinlichkeit (verisimilitudo, probabilitas) verschieden, wenn schon ein besonders hoher Grad derselben meistens auch "moralische Gewigheit" genannt wird; es fehlt ihr aber die Notwendigkeit daw indettige Gelektigkeit des Gegenteils. Jedoch ist zu bemerken, daß das mathematische Urteil über den apriorischen Grad der Wahrschein-lichkeit eines Ereignisses immer metaphysich gewiß ist, wenn auch die sonkrete Boraussage auf Grund der berechneten Wahrscheinlichkeit häufig sehlschlagt. Da Gott alles mit metaphhlischer Gewißheit erfennt, fo genügt es nicht, feinem Erkennen bloß die erfte Wiffensart unter Preisgabe der unfehlbaren Ertenntnis aller Treffer und Richttreffer zu vindizieren; benn sonst tame er

nicht über den Standpunft der Wahrscheinlichkeitsrechnung hinaus.

3. Unter Unfehlbarkeit (infallibilitas) überhaupt versteht man die Unmöglichkeit eines Bernunftwesens zu irren. Die bloße Tatsache des Nichteitrens (inerrantia) macht also ebensoweng das Wesen der Insallibilität aus, wie die saktische Sündenfreiheit (impeccantia) das Wesen der Unsündlichkeit (impeccabilitas). Unsehlbarkeit besagt also nicht bloß Nichtirren (posse non errare), sondern auch Unverirrlichkeit (non posse errare). Dieselbe ist entweder eine absolute oder eine relative, je nachdem sie als eine unumschränkte, auf alle Wahrheiten ohne Ausnahme bezogene, oder aber als eine umfänglich beschränkte und inhaltlich abgeleitete gedacht wird. Jene seine unendliches Wesen voraus, in welchem Allwahrheit und subsistente Bernunft eins sind; diese sinde in der geschaftenen Bernunft, welche

innerlich nur auf Wahrheit angelegt ift. Auch der menschliche Berstand ist in allen Erkenntnissen wahrhaft unsehlbar, welche auf dem allgemeinen Wahrheitskriterium der Svidenz deruhen: die Leugnung dieses Sates führt ohne weiteres zum Skehtzissmus. Reben der natürlichen Unsehlbarkeit gibt es noch eine übernatürliche, welche nicht, wie jene, auf den bloßen Schöpfungstitel sich deruft, sondern als Inade von Gott mitgeteilt wird. Solchergestalt war die prophetische und charismatische Unsehlbarkeit der Gottesseher und Apostel, ist noch heute die Unsehlbarkeit des kirchlichen Kehramtes in Slauvens- und Sittensachen, gleichviel ob dieselbe sich im Magisterium ordinarium der täglichen Glaubensunterweisung und Predigt oder in den seinerlichen Glaubensentscheidungen der öfumenischen Konzilien und des ex Cathedra sprechenden Papstes äußert. Hieraus erhellt ohne weiteres die praktische Wichtzskeit der göttlichen Unsehlbarkeit als der Grundlage aller

abgeleiteten Irrtumslofigfeit.

4. Nach vorstehenden Erklärungen fann es nunmehr nicht schwer fallen, die Wahrheit unseres Sates zu erweisen. Derfelbe behauptet nicht nur, daß Gott in Baufch und Bogen alles Augergöttliche weiß (f. Sag 1), sondern bestimmter, daß er es bis zur völligen Begreifung weiß. Entgegengesettenfalls bliebe ihm manches un= bekannt; diesem x gegenüber murbe aber der göttliche Berftand entweder in ewiger Unwissenheit verharren oder fortwährend Reues hingulernen. Erstere Unnahme wird durch die unendliche Bollkommenheit, lettere durch die absolute Unveränderlichkeit ausgeschlossen. Bgl. Sir. 39, 24 f.: "Die Werte alles Fleisches (aller Menschen) sind vor ihm, und vor feinen Augen ift nichts verborgen; er blidet pon einer Ewigkeit in die andere, und nichts ist wunderbar por feinem Angesichte." Ihrer innersten Ratur nach ist diese komprebenfive Erkenntnis echtes (tausales) Wiffen, das von allen Zweifeln, Meinungen, Mutmagungen befreit, mit dem Borgug metaphnfifcher Gewikheit ausgezeichnet ist; denn weder die physische und moralische Gewißheit noch die bloke Wahrscheinlichkeit sind geeignete Mittel, um ber Möglichfeit, zu irren ober zu lernen, einen festen Riegel vorzuichieben. Ebendarum muß aber das gottliche Wiffen gulett in absoluter, jedwede Möglichfeit des Irrtums apodittisch ausschließender Unfehlbarkeit endigen. Bgl. Hebr. 4, 13: Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et a per ta sunt oculis eins. Mit der Möglichkeit des Irrtums ware ja die Möglichkeit, den Irrtum ju forrigieren, hiermit aber zugleich die (unmögliche) Beränderlichkeit des göttlichen Bissens und Besens gegeben. Bgl. noch die Schrift- und Batertexte in § 2. Bgl. Vatican., Sess. III, cap. 1 de Deo (Denz. n. 1784).

§ 2.

Die Objekte bes göttlichen Erkennens. - Allwiffenheit.

Da das göttliche Erkennen wegen seiner Einsachheit in sich selbst unteilbar ist, so kann es nur nach seinen Objekten eingeteilt werden. Insofern Gott alles weiß, was ist und sein kann, wird er der Allwissende (omniseius) genannt. Eine landläufige Einteilung ift die in scientia ne cessaria und sc. libera, je nachdem das Objekt mit absoluter Notwendigkeit (Gott, das rein Mögliche) oder nur kraft des freien Schöpferwillens (Welt) existiert. — Bessondere Wichtigkeit beansprucht die Unterscheidung zwischen seientia simplicis intelligentiae, welche das bloß Mögliche (d. i. die metaphyssischen Wesenheiten, die abstrakten Wahrheiten) zum Gegenstande hat, und scientia visionis, die als geistiges "Sehen" auf alles Existierende hat, und scientia wisionis, die als geistiges "Sehen" auf alles Existierende hat, und scientia media eingeschoben, die in der "Mitte" stehend zwischen dem rein Möglichen und wirklich Existierenden jene zukünstigen Freihandlungen bezielen soll, welche die existierenden Bernunstwesen zwar tatsächlich niemals sehen werden, wohl aber unter gewissen (zumeist nicht zu verwirklichend). Bedingungen sehen würden. Wenn die an der dichotomischen Sinteilung streng sesten verven, ob die jedenfalls anzunehmenden actus liberi stutribiles dem ersten oder zweiten Sliede zuzuteilen seien (vgl. Billuart l. c. diss. 6 art. 4 odi. 3), so geben sie hierdurch im Grunde zu erkennen, daß für das "mittlere Wissen" wohl noch Raum vorhanden sei. — Die Einteilung in scientia approbationis und sc. im probationis ist mehr vom Willen als Wissen Gottes hergenommen; denn alle guten Dinge und Handlungen, die Gott sieht, will und billigt er, während er die bösen misbilligt oder nach biblischem Sprachgebrauch "nicht kennt". Bgl. Matth. 25, 12: Amen dico vobis, nescio vos.

Unter Absehung vom göttlichen Wesen, das nach früher Gesagtem als Erkenntnisobjekt nicht mehr in Betracht kommt, zerfällt das Außergöttliche in vier Gruppen: 1. das rein Mögliche; 2. das wirkliche Sein mit Einschluß der freien Handlungen in Vergangenheit und Gegenwart; 3. die freien Handlungen der Zukunst; 4. die bedingt zukunstigen freien Handlungen als Objekt der sog, seientia media.

Erfter Artifel.

Die Allwiffenheit als Wiffen des rein Dlöglichen.

1. Die Offenbarungslehre. — Insofern auch das wirklich Existierende vor seiner Berwirklichung ein bloß Mögliches war und bei seinem Berschwinden wieder in den Möglichkeitszustand zurücktritt oder doch zurücktreten könnte, reicht das Mögliche ebensoweit wie die Wahrheit oder das Sein; denn auch dem göttlichen Wesen selber kommt innere Möglichseit zu, die freilich mit der Existenz naturwendig zusammenfällt. Hiernach bildet das Mögliche das adäquatztotale Objekt der scientia simplicis intelligentiae. Da die Annahme häretisch ist, daß der Allwissenheit auch nur eine Wahrheit entgehen kann, so ist der Sah von der Erkenntnis alles Möglichen ein Glaubenssah, der in klaren Aussprüchen der Heil. Schrift seinen Ausdruck sindet. Bgl. Job 13, 9: (Deum) celaren nihil potest. Ps. 138, 5: Tu cognovisti omnia. Im Gebet der Esther heißt es (Esth. 14, 14): Domine, qui habes omnium seientiam. Daß das göttliche Wissen nicht auf das Existierende allein beschränkt bleibe, folgt nicht nur aus der schrankenlosen Allsemeinheit der angesührten Schrifttexte, sondern auch aus der ausdrücklichen Bersicherung, daß die Schöpfung auch schon vor ihrer

Existenz d. i. als bloß Mögliches vor dem Auge Gottes offen da lag. Bgl. Sir. 23, 29: Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita. Röm. 4, 17: Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt. Dazu fommt, daß Gott in der adaquaten Begreifung seiner Allmacht auch deren Bereich d. i. alles Mögliche mitbegreifen muß. Bgl. Matth. 19, 26: Apud Deum omnia possibilia sunt. Näheres s. unter dem Attribute der Allmadit (s. o. S. 125 ff.); vgl. auch § 1 Saz 2. Biele Bätertexte haben Petavius (De Deo IV, 3 sq.) und Ruiz (De scientia Dei, disp. 9 sect. 3) zusammengetragen.

2. Unendliche Menge der möglichen Dinge. - Gine notwendige Ronfequeng des Dogmas ift der Gat, daß bei der verwirrenden Bielheit aller möglichen Dinge (Arten, Individuen, Reihen, Sandlungen usw.) Gott tatfächlich eine unendliche Menge ertennt.

a) Diese Folgerung nennt Ruiz certissima et fidei proxima (l. c. disp. 20 sect. 1). Jedenfalls find die möglichen Dinge, bei deren Betrachtung allerbings dem endlichen Geiste schwindelig wird (vgl. Lessius, De perf. div. VI, 2), in einer geschlossenen endlichen Zahl nicht aufzählbar; sie sind also unendlich. So sehrt außdrücklich der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 14 a. 12): Deus seit non solum ea quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia vel sua vel creaturae; haec autem constat esse infinita. Ihm war Augustinus vorausgegangen (De Civ. Dei XII, 18): Infinitas itaque numeri, quamvis ferilingen autem propriet eine seit tamen incomprehensibilie. infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus. Obzwar es in der Wirklichkeit feine unendlich vielen Substanzen und Akzidenzien gibt oder auch nur geben kann, so sind doch ihre möglichen Eigenschaften und Veränderungen, ja jelbst ihre wirklichen Justandsänderungen und Akte während der unendlich langen Dauer ihrer fortdauernden Exifteng - Gott vernichtet ja fein Befen — in einer endlichen Zahl sicher nicht ausdrückbar. Bgl. S. Thom. l. c.: Deus seit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multi-

plicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

b) Eine andere Frage freisich, die nicht mehr auf theologischem Wege gelöst werden fann, ist das philosophische Problem, ob die unendliche Menge im göttlichen Wissen eine kategorematische (aktuale) oder bloß synstategorematische (potentiale) Unendlichkeit darstelle. Während saste alleren Theologen, an ihrer Spihe Thomas von Aquin (Contr. Gent. I, 69; De verit. qu. 11 art. 9), und ebenso die großen Jesuitentheologen Palladicini, Suared, De Lugo ufw. an der fategorematifchen Unendlichfeit fefthielten, ift Suarez, De Sugo usw. an der tategorematischen Unendichtert sestival unendlichen Es dagegen in neuerer Zeit Mode geworden, in jeder aktual unendlichen Menge — auch im göttlichen Bissen — einen inneren Bislerspruch zu entbecken. Bissen sind Gutberlet und der Verfasser dieses Lehrbuches wohl die einzigen Vertreter der Möglichkeit einer aktual unendlichen Menge gewesen (vgl. Katholik 1880). Und dennoch hat man solgendes Argument dis heute noch nicht zu entkräften verwocht: Die von Gott erkannten möglichen Direc sied einzugen gehlich aber aktual zwendlich Dinge sind entweder endlich oder potential unendlich oder aktual unendlich. Nun sind sie aber weder endlich, was selbstverständlich ist, noch potential unendlich, weil Gott das unendlich, Viele nicht nach geschöpsslicher Weise in sukzesssiehem Weiters und Weiterdenken, sondern simultan in einem Afte erstennt: solglich sind sie aktual unendlich. Bgl. S. Thom. S. th. l. c. ad 1: Deus autem non sie cognoscit insnintum vel insnint, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive. Wenn die Begner dem göttlichen Geifte gwar eine distributive, auf feinen Fall aber auch eine kollektive Erkenntnis aller möglichen Dinge zuerkennen und diesespitssindige Distinktion mit der Unmöglichkeit der Koexiskenz der ganzen Rollestion begründen, so verwechseln sie logische mit der physischen Ordnung; denn die Möglichkeit des Jusammenseins im Wissen schließt die Unmöglichkeit des Jusammenseins in der Wirklichkeit ja nicht aus. Aus dem Wissen unendlich vieler Dinge solgern wir nicht, daß das Gewußte auch in Wirklichkeit mit all seinen widerspruchsvollen Bestimmungen als aktual unendliche Vielheit eristieren kann. Wennschon Gott beispielsweise die zukünstigen Akte des Veraters Judas in seiner Erkenntnis zu einer Unendlichkeit zusammensaßt, so bilden dleselben in Wirklichkeit dennoch eine Reihe, die immer aktual endlich und nur der Potenz nach unendlich ist. Tressend sagt Muiz (l. c. disp. 20 sect. 3): Actus illi constituunt unum totum infinitum potentiale successivum quantum ad realem essentiam et existentiam: sed doc totum in seientia est simul infinitum actuale, quoniam simul totum cognoscitur. Die Zusammensaßarkeit all dieser Utte zu einer logischen Kollestion kann aber keiner ernsten Beanstandung unterliegen, da sie nicht nur im allgemeinen Merkmal des "Seins", sondern auch des gleicharigen "phychischen Geschehens" übereinsommen; homogene Größen lassen sich aber zu einer Menge summieren. Bgl. Gutberlet, Das Unendliche, mathematisch und metaphysisch betrachtet, Nainz 1878; E. Juligens, Die unendliche zahl und die Mathematit, Münster 1893; Fenkrahe, Das Endeliche und das Unendliche, Münster 1915.

Zweiter Artikel.

Die Allwissenheit als scientia visionis alles kontingenten Seins, einschließlich der Kardiognosie.

1. Fragestand. — Unter den zahllosen möglichen Dingen gibt es einige, die der göttliche Schöpserwille (unmittelbar oder mittelbar) auch zu einem Wirklichen gemacht hat. Insosern diese auch existieren, bilden sie den Gegenstand der scientia visionis.

a) Die kontingente Wirklichkeit d. i. die geschaffene Welt zerfällt nun aber in zwei große Gruppen: das Reich der freien Geister (Engel, Menschen) und das der unfreien Geschöpfe (Pflanzen, Tiere, unbelebter Stoff). Diese werden zu ihren Tätigkeiten durch innere Notwendigkeit bestimmt, jene behalten (wenigstens sehr oft) die schließliche Entscheung über ihr Tun in sere Hond, weswegen hier, anders wie dort, die apriorische Erkenntnis der Wirkung aus ihrer Ursache unmöglich wird. Sleichwohl erkennt der Allwissende die einen so scharf und bestimmt wie die anderen, und zwar ohne Kucksicht darauf, ob sie der Vergangenheit ober der Gegenwart oder der Jukunst angehören. Denn verwöge seiner Ewigkeit, die den "drei Zeiten" soezistiert, sieht er kraft unmittelbarer Anschauung das Vergangene und Zukünstige so unvollkommenen Auffasjung göttlicher Verhältnisse das rückwärts schauende (Nach-)Wissen Gottes bezüglich der Vergangenheit ebenso von seinem Mitwissen wir die Gegenwart, besonders der "Gerzenserforschung" oder Kardiognosie, wie dieses von dem Vorausvissen der Kardiognosie, wie dieses von dem Vorausvissen der Vergangen der besondere der freien Handlungen der Vernunftgeschöpfe. Wegen der besondere Schwierigkeiten, welche gerade dieser leizte Punkt dem Verständnis dietet, scheiden wir benselben hier aus, um ihn den sosgenden Artikeln zu überweisen.

h) Für die geschöpsschie Erkenntnis des Kontingenten ist es noch lange nicht einerlei, ob ein Ereignis in der Bergangenheit liegt oder vor dem Auge des Juschauers sich abspielt oder endlich erst in der Zukunft ersolgt. Während Gott durch seine eigene Wesenheit dew. Wesensbegreifung zur Erkenntnis aller Wahrheiten, auch der zukunftigen, determiniert wird, ist der geschöpsschied Berstand von den zu erkennenden Dingen ursächlich abhängig. So kommt es, daß zwar die geschöckliche Forschung viele historische Tatsachen der Vergangenheit ans Licht zieht und das Miterleben der Gegenwart eine

Fülle von Bildern vor unserem Blicke entrollt, die Voraussicht der Zukunft aber sich-nur im Rahmen vager Vermutungen und unsicherer Konsekturen bewegt. Nur ein eng begrenztes Feld gibt es, wo auch der Mensch die Zukunft mit Sicherheit vorauszusehen vermag: das sind die Sonnen- und Nonbsinsternisse, in beschränktem Maßstabe in neuerer Zeit auch die Wettererschungen der nachsten Tage. Her gelingt die aftronomische Vorausberechnung aber nur deshalb, weil bei der konstanten Gesehmäßigkeit des Naturlaufs die zukünstigen Wirkungen in notwendig wirkenden Naturussachen präsormiert liegen und auf Grund bestimmter Voraussehungen und Daten daraus erschlössen werden können. Der berühmte "Geist" des Lablace, der an der Jand seiner "Weltsormel" nach rückwärts und vorwärts den Weltlauf kontrolliert und jede Lage aller Atome für jeden gegebenen Augenslisse aben vorsie ist zur eine schönen Siktiom es bei denn man ibentistiere ona anzugeven wert, it nur eine schöne Fiktion, es sei denn, man identifiziere ihn mit dem Schöpfer aller Dinge. Aber selbst Gott könnte mit der Laplaceschen Weltsormel nichts ansangen, wenn es sich um die freien Entsicheidungen der Bernunstwesen handelt. Denn wo die Wirkung in keiner Weise mit ihrer Ursache durch einen notwendigen Kausalnerus verknüft ist, da hört überhaupt sede Möglichkeit einer unsehlbar sicheren Prognose auf. Selbst der zu einer bestimmten Entschedung geneigte Wille kann sich noch im letzten Augenblicke eines anderen besinnen und jede auf Ursachensenntnis gestellte Voraussage zuschanden machen. Es ist deshalb auch für das göttliche Wissen eine strenge Scheidung amischen netwendigen und freien blick anzugeben weiß, ist nur eine schöne Fiktion, es sei denn, man identifiziere das göttliche Wissen eine strenge Scheidung zwischen notwendigen und freien Ursachen nötig, weil nur aus jenen, nicht jedoch aus diesen, die daraus ersließenden Wirkungen sich berechnen lassen; nur auf Grund der Willenstheorie des (absoluten) Determinismus wurde diefer Wesensunterichied in Begfall tommen. Zwar ift ein Menschenkenner imftande, aus bem ausgeprägten Charatter eines Individuums auch für zukunftige Billens= handlungen desselben ein mehr oder weniger sicheres Prognostikon zu stellen; allein von einem unsehlbaren Wissen kann niemals die Rede sein, da auch der Befte "umfallen" kann. Wenn man ferner auch aus den Reden und Taten des einzelnen im allgemeinen einen richtigen Schluß auf seinen Charafter und die Richtung feiner Handlungsweise ziehen darf, so vermag doch sein Mensch die Tiesen des Herzens zu ersorschen und von den geheimsten Borgängen darin ein apriorisches Wissen zu gewinnen. Die Kardiognosie ist das Vorrecht Gottes.

2. Die Offenbarungslehre. — a) In zahlreichen Wendungen pariiert die Bibel den Glaubenssatz, daß das sehende Auge Gottes die gange Schöpfung mit all ihren Eigenschaften und Beziehungen, felbit den verborgenften und geringften, überichaut und ertennend durchdringt. Er kennt die "Bögel des Himmels", "füttert die jungen Raben", "fleidet die Lilien des Feldes", "zählt die haare unseres Sauptes" und "läßt feinen Sperling vom Dache fallen"; Diese bis ins kleinste hinabsteigende Borsehung sett aber ein ebenso genaues Wissen voraus (vgl. Pj. 146, 4; Hebr. 4, 13; Sir. 1, 1 ff.; Job 28, 23 usw.). Was der mosaische Schöpfungsbericht ausspricht (Gen. 1, 31): "Und Gott sah alles, was er gemacht hatte", das gilt unabhängig von aller Zeit, umfaßt alfo die Bergangenheit und die Butunft, wie die stets fliegende Gegenwart. Bgl. Beish. 8, 8: "hat aber jemand Berlangen viel zu missen, so weiß sie (die ungeschaffene Beisheit) das Bergangene und tann ermeffen, was gutunftig ifi; sie versteht listige Reden und kann die Ratsel lösen; sie weiß Beichen und Bunder, ehe denn sie geschehen, und das Ergebnis der Zeiten und Jahrhunderte."

b) Der Traditionsbeweis bietet keine besonderen Schwierigskeiten (vgl. Petavius IV, 3; Ruiz I. c. disp. 9). Eine hermeneusische Berlegenheit bereitet nur eine Stelle des hl. Hieronymus, worin er die "Majestät Gottes" vor der Notwendigkeit bewahren will, sich über die Jahl der Fliegen, Fische usw. sowie deren individuelles Tun und Treiben zu informieren.

Bgl. S. Hieronym. (In Hab. 1, 14 bei M. lat. 25, 1286): Ceterum absurdum est, ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices quotve moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent. Dieser Sak wäre in dieser Form vielleicht besser ungeschrieben geblieben, da der hl. Kirchenbater andersvo (In Ierem. 32, 26; In Matth. 10, 28) die allgemein anersannte satholische Wahrheit vorträgt. Er hat aber die beanstandete Stelle sicher anders gemeint, als sie sautet, weil er nach dem Kontext nicht die Alswissendie vernunftlosen Wesen nur jene besondere, väterliche Borsehung gegen die vernunftlosen Wesen läßt im Sinne der Frage des Apostels Paulus (1 Kor. 9, 9): Numquid de dodus cura est Deo? Bgl. Suarez, De Deo Ist, 3, 3.

3. Die Kardiognosie. — Ein besonderes Lehrstück ist die Offenbarungswahrheit, daß das alles durchdringende Wissen Gottes auch die geheimsten Gedanken und Regungen, die verborgensten Wünsche, Reigungen und Enischlüsse des menschlichen Herzensumspannt. Gott ist es, der "die Herzen und Nieren erforscht" (Ps. 7, 10) und darum schlechthin δ καρδιογνώστης (UG. 15, 8) genannt wird. Dieses Witwissen ist seine ausschließliche Prärogative. Bgl. 3 Kön. 8, 39: Tu nosti solus cor omnium filiorum hominum.

Nach der Offenbarung erscheint die "Herzenserforschung" nicht als ein aposteriorisches Wissen, das aus äußere Anzeichen, wie Sprache, Reden, Mienen, Handlungen usw. sich stütt, sondern als eine apriorische Intuition, als eine von innen ausgehende und begreisende Ersassung, so daß Gott die innersten Falten des menschlichen Herzens besser erkennt als dieses sich selbst. Folglich bietet die Runst des modernen "Gedankenlesens" (thougthreading) keine passende Analogie zur Kardiognosie. Lgl. Sir. 23, 27 f.: "Aber er (d. i. Sünder) überlegt nicht, daß daß Auge Gottes alles sieht . . ., daß daß auge Gottes alles sieht . . ., daß daß dugen Gottes dels sieht . . ., daß daß dugen Gottes dels sieht . . ., daß daß de Sonne, daß sie auf allen Wegen der Menschen herumsehen und die tiersten Abgründe in den Herzen der Menschen, die berborgensten Winkel durchschauen." Bgl. Jer. 17, 10: Ego Dominus scrutans cor et prodans renes.

Für die übereinstimmende Erblehre genügt es, die zwei ältesten Zeugnisse anzusühren, die wir besissen. Der hl. Ignatius von Antiochien schreibt (Ad Eph. 13): Οὐδὲν λανθάνει τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν εχχύς αὐτῷ ἐστιν. Rlarer noch der hl. Polhsarp (Ad Phil. 4): Πάντα ἡμῶν εκοπεῖται καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδὲν οὐδὲ λογισμῶν οὐδὲ ἐννοιῶν οὐδὲ τι τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας. Um die göttliche Herzense und Rierenersorschung nach Inhalt und Umsang zu kennzeichnen, nennen die Theologen dieselbe nicht einsach somprehensio, sondern su percomprehensio cordis, welche alle möglichen und wirklichen Anschläge, Bewegungen, Anwandlungen usw. ersaßt und durchdringt. Die philosophischen Argumente s. bei S. Thom., Contr. Gent. I, 68.

Dritter Artifel.

Die Allwiffenheit als Borauswiffen der freien Sandlungen ber Bufunft.

1. Das Dogma vom Borauswiffen der freien Butunft. Dasselbe umfaßt zwei Momente, die beide de fide sind: die tatsächliche Erkenntnis und die Unfehlbarkeit dieser Erkenntnis. Bgl. Vatican., Sess. III, cap. 1 de Deo (bei Denz. n. 1784): Omnia nu da et aperta sunt oculis eius, etiam ea, quae libera creaturarum actione futura sunt.

Das Zugeständnis eines bloß moralisch sicheren Vorwissens genügt bem Dogma ebensowenig wie dasjenige eines bloß mutmaglichen Borhererkennens. Papst Sixtus IV. verurteilte den Sat des Peter von Riva: Deus non habet notitiam certam de significato, quod importat propositio fidei de futuro (e. g. Petrus negadit Christum). Auch die Socinianer sowie die Günthersche Schule haben sich durch Bezweissung der Unsehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens an der firchlichen Slaubenslehre vergriffen.

a) Die SI. Schrift erkennt nicht nur im allgemeinen bas Borauswissen alles und jedes Zukunftigen Gott zu (vgl. 3f. 46, 9 f.: Ego sum Deus . . . annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quae necdum facta sunt), sondern dehnt dieses Bissen auch ausdrudlich auf die freien Afte ber Butunft aus. Go besonders in der klassischen Stelle Bf. 138 (139), 3 ff.: Intellexisti cogitationes meas de longe (מַרָהוֹק) . . ., omnes vias meas praevidisti . . . Ecce Domine, tu cognovisti omnia, novissima (= futura) et antiqua. In diesem Bewußtsein schrie Die feusche Susanna, ihre Unschuld wider die zwei Altesten beteuernd, mit lauter Stimme (Dan. 13, 42 f.): "Ewiger Gott, der du das Verborgene kennst und alles weißt, bevor es geschieht (πρίν γενήσεως αὐτῶν), du weißt, daß sie falsches Zeugnis wider mich abgelegt haben." Vgl. Joh. 6, 65: "Denn Jesus wußte vom Ansange (ἤδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς), welche diejenigen wären, die nicht glaubten, und wer ihn verraten wurde."

b) Die Patriftit hat icon fehr fruhe gur Betraftigung des Dogmas auf die in Erfüllung gegangenen Prophezeiungen bin-gewiesen, welche in den Schriften der beiden Testamente sich finden; denn die Beissagung freier Atte seht das genaue Borwissen der

Zukunft voraus.

So Tertullian (Contr. Marcion. II, 5): De praescientia vero quid dicam? Co Tertullian (Contr. Marcion. II, 5): De praescientia vero quid dicam? Quae tantos habet testes, quantos fecit prophetas. Zur Erklärung der Chriftenversolgungen beruft der hl. Justinus Marthy sich auf ihre Borausfagung durch Christus (Apol. I, n. 12 bei M. gr. 6, 344): "Denn wir sehen, wie in Wirklichseit (Εργφ) alles eintrifft, was er als zusünstig vorausgesagt. Das aber ist ein Wert Cottes, die Dinge dur ihrem Geschehen (πρίν η γενέσθαι) dorauszusagen und als geschehen so bewahrheitet zu sinden, wie es vorausgesagt war." Bgl. S. Hilar., De trinit. IX, n. 59. Andere Käter folgern die Unentbehrlichseit des Borwissens aus der göttlichen Vorssehung, insofern ohne praescientia keine providentia möglich erscheint; die Bertümmelung oder Kürzung gerade dieses Wissens würde daher auf eine Bernichtung Gottes hinauslausen. Dies gestanden selbst die Hareiter zu, wie

hieronhmus bezeugt, wenn er ben Marcion argumentieren läßt: (Dial. adv. Pelag. l. 3 n. 6 bei M. lat. 23, 575): Cui praescientiam tollis, tollis et divinitatem. 3hm ftimmt Augustinus bei (De Civ. Dei V, 9, n. 1. 4 bei M. lat. 41, 152): Consiteri esse Deum et negare praescium suturorum, apertissima insania Sergangene. Bgl. S. August., De Trinit. XV, 7, 13: Novit omnia ita, ut nec ea quae dicuntur praeterita, ibi praetereant, nec ea quae dicuntur futura, quasi desint, exspectentur ut veniant, sed et praeterita et futura cum praesentibus sint cuncta praesentia. Die Bernunftbeweise 5. bei Dêwalb, Dog= matische Theologie Bd. I S. 168 ff., Paderborn 1887. 2. Berhältnis des Vorwissens zur Freiheit. — Da die

geschöpfliche Willensfreiheit nicht minder eine Glaubenswahrheit darstellt wie das göttliche Borherwissen, so entsteht die wissenschafts liche Frage, wie beide sich miteinander vereinigen laffen. Denn die unsehlbare Gewifheit des Borwissens scheint die Freiheit der zufünftigen Willenshandlungen ju beeinträchtigen, ja gang und gar aufzuheben. Das Zufünftige muß ja so geschehen, wie Gott es voraussieht; anderenfalls wäre sein Wissen fehlbar.

Diesen Einwurf erhob schon Celsus, indem er Christus zum Urheber des Judasderrates machte. Egl. Origen., Contr. Cels. Il, c. 20: Praedixit et omnino sieri debuit (πάντως έχρην γενέσθαι). Unterstehen die freien Handlungen der Jukunft aber einem Gesetz der Rotwendigkeit, dann sind sie nicht mehr frei. Run ist ja richtig, daß unsere Unwissenheiten die Art und Weise der Vereinbarung dieser scheindurgen Antinomie noch feinen sachlichen Grund abgeben könnte, die eine oder die andere der beiden Mahrheiten kallen zu lassen, lenorentia medi von lollit certifulium facti Wahrheiten fallen zu lassen. Ignorantia modi non tollit certitudinem facti. Allein die Schwierigkeit ist tatsächlich nicht unlößbar.

a) Man muß sich nämlich bor Augen halten, daß das göttliche Borwiffen auf die freie Zufunft ebensowenig einen 3mang ausübt, wie das quschauende Mittwissen auf eine in der Gegenwart sich vollziehende Handlung. Die zukünstige Lat ist nicht Wirkung, sondern Terminus des göttlichen Borauswissens; letzteres ist solglich nicht die bestimmende Ursache der freien Zukunft, sondern bezielt sie nur als sein Schauungsobjekt. Sowenig die Auckerinnerung an eine vergangene oder die Beobachtung einer gegenwartigen Willenshandlung deren Freiheit ausbebt, ebensowenig das Vorauswissen einer zufünstigen. Vgl. S. August., De lib. arb. III, 4, 11 bei M. lat. 32, 1276): Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae sutura suut. Deswegen huldigen viele Bäter behufs Lösung der vorliegenden Schwierigfeit dem allgemeinen Grundsiat: "Die zukünftigen freien Akte geschehen nicht deshalb, weil sott sie voraussieht, sondern umgekehrt sieht Gott sie voraus, weil sie in Zukunft erfolgen werden." so erklärte schon Origenes (bei Euseb., Praep. evang. l. VI, c. 11): Non enim quia cognitum est, idcirco fit; sed quia futurum est, est cognitum. Ebenso Hieronhmus (In Ier. V, 26. fit; sed quia futurum est, est cognitum. Ebenjo Hieronymus (In Ier. V, 26, 3): Non enim ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est; sed quia futurum est, Deus novit quasi praescius futurorum. Sehr klar ber hl. Johannes von Damaskus (Contr. Manich. n. 79 bei M. gr. 94, 1577): Wenn wir etwas nicht tun würden, fo fähe er (Gott) es auch nicht voraus und es würde kein Zukünftiges fein (καὶ μὴ ἐσόμενον). Zwar ift das Borauswiffen Gottes wahr und unverleglich, aber es felbst ift nicht die Ursache (ἡ αἰτία), weshalb das Zukünftige durchaus geschieht; sondern weil wir dies oder jenes tun werden, darum sieht er es voraus. In ähnlicher Weise der jenes tun Schrhsoftomus (In Matth. Hom. 59 n. 1 bei M. gr. 58, 574), Epiphanius (Haer. I, 38. n. 6), Christ von Alexandrien (In Ioa. XI, 9) und viele andere (ngt. S. Anselm., De concordia lib. arb. qu. 1. c. 2).

b) Die Schule löft das Problem durch die Unterscheidung zwischen "vorausgehender" und "nachfolgender" Notwendigkeit. Die necessitas antecedens hebt die Freiheit auf; nicht so die necesitas consequens. Denn letztere ift nur eine historische Notwendigkeit, welche den einmal gesetzten freien Akt als geschehen hinnimmt und nicht wieder rückgängig machen kann. Auch die zukünftigen Ereignisse und Taten sind schon zum voraus mit diefer nachfolgenden oder hiftorischen Rotwendigkeit behaftet, weil und infofeen fie mit unfehlbarer Gewißheit, fei es auf freie ober unfreie Weise, eintreten werden. Die Greuel des Weltkrieges 1914/18 waren vor zwanzig Jahren an sich nicht weniger historisch gewiß als heute, wo sie in die Annalen der Geschichte eingetragen sind Und dennoch hätte damals die Boraussicht und Borausjage derselben durch einen gottbegnadeten Seher die psychologische Freiheit der mordenden Kriegshorden nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt. Nur ein anderer Ausdruck für obige Diftinktion ift die von den älteren Scholaftikern gebrauchte Unterscheidung zwischen der necessitas consequentis, welche nötigt, und der necessitas consequentiae, welche nötigt; von letzterer Art ist daß göttliche Borherwissen der Freiheit (vgl. S. Thom., Contr. Gent. I, 67). Lichtvoll ist die Erklärung. die der hl. Thomas gibt (De verit. qu. 2 art. 12 ad 7): Quamvis res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum (Dei) cognoscentis est praesens, et ideo magis est dicendum: si Deus scit aliquid, illud est — quam: hoc erit. Unde idem est iudicium de ista: si Deus scit aliquid, hoc erit — et de hac: si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium, dum est. Aus dem Gesagten solgt die Unhaltbarteit der Nteinung des sonst verdienstvollen Joh. Jahn (Introd. in lib. Vet. Test. l. II sect. 2 § 80), Gott habe seine alttestamentlichen Weissagungen absichtlich dunkel halten müssen, um der Vereitelung und Durchstreuzung derselben durch die menschliche Freiheit zu entgehen. Die heidnischen Orafelibruche der Phthia zu Delphi freilich waren unbestimmt, dunkel, zweideutig und so gefaßt, daß die Zukunft auf alle Fälle recht behalten mußte. Bon den göttlichen Prophezeiungen mit ihren ausgeprägten Einzelzugen läßt sich dei gentagen (vgl. Matth. 27, 35 usw.). Zum Ganzen vgl. Schwane, Das göttliche Vorherwissen, Münster 1885; Hense, Die Lehre vom göttl. Vorherwissen der zukünstigen freien Handlungen (Katholik, Jahrg. 1872—78). R. Kolb, Menschl. Freiheit und göttl. Vorherwissen nach Augustin, Freiburg 1908. Das Beste bei Ruiz, De scientia Dei disp. 22 sq.

3. Die Ursächlichkeit des göttlichen Wissens. — Mit dem soeben verwerteten patristischen Axiom, daß "Gott das Zukünstige deshalb voraussieht, weil es geschieht", scheint der patristische Umkehrsah, wonach "die Dinge darum sind, weil Gott sie erstennt" (s. o. S. 146 f.), in unlösbarem Widerspruch zu stehen.

Die scheinbare Disharmonie sticht um so greller ab, als beibe Sätze bei ein und demselben Kirchenvater vorkommen (vgl. S. August., De Trinit. X, 6; De Civ. Dei V, 10, n. 2; De lid. ard. III, 4, 11 u. ö.). Die schuldige Achtung vor dem heil. Bätern verbietet uns jedenfalls die Beschreitung des Weges, den mehrere Thomisten gegangen, indem sie das erstgenannte Ariom als in ihr Shstem nicht passend und "salsch" furzerhand adwiesen. Bgl. Alvarez, De aux. disp. XVI n. 6: Causalis ista, quia res suturae sunt, ideo cognoscuntur a Deo, est falsa; haec autem est vera: quia Deus scientia libera scivit aliquid esse suturum, ideo suturum est. Der betressend Satz past aber darum nicht in das thomistische (Gnaden-)Shstem, weil letzteres die freien Jufunstshandlungen nur insofern dem göttlichen Wissen zugänglich macht, als ein vorausgehendes und absolutes Detret Gottes den geschöpssichen Willen unwiderstehlich zum freien Atte physisch prädeterminiert (praedeterminatiophysica). Gangdarer erscheint der Weg des Ausgleichs, der zu vermitteln und den scheindaren Widerspruch dadurch zu heben sucht, daß man zwischen

der scientia speculativa und practica Dei sachgemäß unterscheidet und den ersten patristischen Satz auf jene, den zweiten aus diese einschränkt. Nach seiner spekulativen Erkenntnis betrachtet, gleicht Gott dem Gelehrten und heißt "allwissend"; nach seiner praktischen Erkenntnis hingegen gleicht er mehr dem Künstler und heißt "allweise". Als Allwissender erkennt er alles Wisbare (scibile), als Allweiser alles Machdare (operabile). Nach Festsehng dieses grundlegenden Unterschiedes lassen sich über die Kausalität des göttlichen Wissens folgende Grundsätze ausstellen (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 14 a. 16).

a) Zunächst kann an dem Dogma nicht gerüttelt werden, daß das praktische Wissen Gottes in Verbindung mit seinem Willen schwissensche Weisheit (sapientia creans) die Ursache aller Dinge ist. Bgl. Weish. 7, 21: Omnium enim artifex docuit me sapientia. Ps. 103, 24: Omnia in sapientia kecisti. Joh. 1, 3: Πάντα δι' αὐτοῦ (= Λόγου) ἐγένετο.

Ju diesem wichtigen Sate der Gottes- und Schödfungstehre bilden namentlich die alttestamentlichen Sapientialbücher einen laufenden Kommentar (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 14 a. 8). Aber auch als ordnende Weißbeit (sapientia disponens) übt das praktische Wissen Gottes einen kausalen Einfluß auf die einzelnen Weltdinge aus, indem es ihnen "innere Ordnung, darmonie und zweckmäßtge Organisation" mitteilt und "alle zu einem harmonischen Ganzen vereinigt" (Scheeben, Dogmatit I, S. 662). Diese besondere Seite am praktischen Wissen Sottes kennzeichnet die Bibel als ein Abwägen, Messen und Jählen. Bgl. Weish. 11, 21: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; vgl Job 28, 20 ff. Nur als zwei Funktionen der ordnenden Weißheit erscheinen einesteils die gesetzgeberische Weisheit, welche den unvernünftigen Weltwesen die immanenten Gesetz ihres Seins und Wirkens einprägt und den Vernunftgeschödsen dazu noch das Sittengesetzins herz einschreibt" (Köm. 2, 15), andernteils die erzieherische Weisheit, welche als doctrix disciplinae Dei et electrix operum illius (Weißh. 8, 4) die Veistwesen (Engel, Menschen) ihrem übernatürlichen Endziel entgegenführt. Unter einer dritten und letzten Rücksicht beeinflußt das praktische Wissenschung in realer Kausalität die Dinge, insosten es als senkende weißheit (sapientia gubernans) austritt und in sachlicher Beziehung übergeht in die göttliche Vorsehung und Weltregierung (Käheres s. in der Schödungslehre). Von der heiligkeit und Gütgkeit wie den zarten Sänden geleitet und geführt, erstrahlt die weis Vorsehung am hellsten und herre Schöfungslehre. Von der peiligkeit und Gütgkeit wie von zwei zarten Sänden geleitet und geführt, erstrahlt die weis Vorsehung am hellsten und herr in ihre Teseen bliefen wir nicht. Bgl. Köm. 11, 33: "D Tiese des Reichtums der Wissen diese diese divinis, Monast, 1869.

In allen drei Richtungen ist das praktische Wissen, insbesondere als schöpferische Weisheit im wahrsten Sinne des Bortes die Ursache aller Dinge. Unter diesem bestimmten Sesichtspunkte hat deshalb der Grundsatunbedingte Geltung: Gott erkennt die Dinge nicht darum, weil sie sind; sondern umgekehrt sind die Dinge, weil Gott sie erkennt. So und nicht anders haben auch Augustinus (De Trinit. XV, 13) und Gregor der Große (Moral. XX, 32) das Axiom verstanden, weil sie a. a. O. nicht von den freien Handlungen der Bernunftgeschöpfe, sondern von der göttlichen Tätigkeit (Borsehung, Weltregierung, Schöpfung) handeln. Bgl. Gregor. M., Moral. XXXII, 6: Non existentia videndo creat, existentia videndo continet. Bgl. auch S. Anselm., Monol. c. 33 sqg.

b) Ganz anders hingegen verhält es sich mit dem spekulativen Wissen Gottes, gleichviel ob man es als scientia simplicis intelligentiae oder als scientia visionis saßt. Weder unter der einen noch anderen Beziehung läßt dasselbe sich schleckthin als Ursache der Dinge ansprechen. Als intellektueller Ausdruck der erkannten Sache ist es nicht so sehr produktiv als vielmehr reproduktiv; es macht seinen Gegenstand nicht, sondern setzt ihn voraus.

Wäre dem nicht so, dann würde Gott eo ipso schaffen und sündigen, weil er alles Erschaffbare und die Sünde spekulativ erkennt. Bgl. S. Thom., de verit. qu. 2 art. 14: Scientia signiscatur per hoc, quod est aliquid in sciente, et ideo a scientia numquam procedit essetus nisi mediante voluntate. Dieser allgemein gültige erkenntniskheoretische Grundsat gilt — nach Ausschaltung aller geschöpslichen Undolksommenheiten — auch für das göttliche Erkennen. Obschon das Außergöttliche ohne Zuhlssendhme der scientia simplicis intelligentiae weder in sich möglich noch auch wirklich sein könnte, so sindet es doch im göttlichen Wissen mur darum seine Stelle, weil Gott vorgängig in seiner eigenen Wesenheit als der Exemplarursache aller Dinge die prototypa der Dinge schaut; sein Erkennen macht das Mögliche ja nicht, sondern sindet es dor. Nicht viel anders ist es mit der scientia visionis bestellt; denn auch sie kann die Dinge nur unter der Boraussetzung schauen, daß sie wirklich existieren. Die Furcht dor der Konsequenz, daß Gott in dieser Oppothese sein Wissen aus den existierenden Dingen statt aus sich selbst schöpe, wird hinfällig, sodald man nur zwischen Ursache und Bestätigung des Schöpes in der Sengigen diene der furze Hinveis auf die Erschaffung des Lichtes in der Senesis, wo das spekulative und das praktische Wissen der Bestätigung des Gent vermöge seiner (spekulativen) scientia simplicis intelligentiae die innere Möglichteit (— Erschaffbarkeit) des Lichtes im eigenen Busen entbeckt hatte, verbündete sich sein schöperischer Wille mit der Beisheit zu dem Machtspruche: "Es werde Licht." Sodald das Licht erschaffen dar, werde es zum Terminus (nicht: Ursache) der scientia visionis. "Und Gott sab Licht, daß es gut war" (Gen. 1, 3 f.).

An das spekulative Wissen Sottes allein haben jene zahlreichen Kirchenväter gedacht, welche namentlich mit Rücksicht auf die Sünden den umgekehrten Srundsat vertreten: "Die Dinge sind nicht darum, weil Sott sie erkennt, sondern umgekehrt erkennt Sott die Dinge deshalb, weil sie sind, die erkennt, sondern umgekehrt erkennt Sott die Dinge deshalb, weil sie sind, die erkennt, sondern umgekehrt erkennt Sott die Dinge deshalb, weil sie sind, die sind vie kenapten wollen, die freien Akte der Zukunst seien die Ursache oder das determinans des göttlichen Borwissens, statt dessen die Ursache oder das determinans des göttlichen Borwissens, statt dessen bloker Terminus oder conditio sine qua non, kann nicht oft genug eingeschäft werden. Der hl. Chrysosto sto mus sagt (ln Matth. 59, 1 dei M. gr. 48, 574): "Richt also seine (Christit) Boraussage (podehose) sührt die Argernisse (podehose), sondern darum sagte er sie doraus, weil sie durchaus geschehen werden (suedder darum sagte er sie doraus, weil sie durchaus geschehen werden (suedder darum sagten, wend die Argernisgeder sie nicht gewollt hätten, sie niemals gesommen wären, und wenn sie nicht gekommen wären, sie auch nicht dorausgesagt wären." Über die thomistische Aussache, s. *Billuart, de des dies 5 art. 3.

Bierter Artifel.

Die Allwissenheit als Borauswissen der bedingt zukünftigen freien Gandlungen oder die scientia media.

1. Fragestand. — Das göttliche Wissen umsaht nicht nur diesenigen freien Utte der Zukunft, welche die Bernunstwesen wirklich einmal setzen werden, sondern auch diesenigen, welche sie setzen würden, wenn gewisse Umstände und Bedingungen in Erfüllung gingen. Jene heißen absolut zukünstige Freihandlungen (actus liberi absolute futuri) wie die Berleugnung des Petrus; diese bedingt zukünstige (actus liberi hypothetice futuri s. futuribiles) wie die Bekehrung von Sidon und Thrus beim (unwirks

lichen) Anblid der Wundertaten Christi.

a) In einem konkreten Beispiel läßt sich die Frage so stellen: Weiß Gott alle einzelnen freien (oder halbstreien) Handlungen eines Studierenden voraus, wenn dieser während des lausenden Semesters in Münster statt in Breslau studieren würde? Das Borauserkennen des bedingt Zukünstigen setzt ein wirkliches Verhältnis don Bedingung und Bedingtem (ratio conditionis et conditionati) im Erkannten doraus, so daß aus der Setzung des einen die Setzung des anderen irgendwie erkannt werden kann. Denn ständen beide zueinander in gar keiner oder nur in einer disparaten Beziehung, so hätten wir tatsächlich zwei zusammenhangslose Ereignisse dor uns, deren ontologische Unabhängigkeit voneinander auch den logischen Erkentniszusammenhang aufheben würde, wie wenn ich sagte: "Würde Metz kapitulieren, so würde ich srühstücken." Anderseits dars aber der Rezus zwischen Bedingung und Bedingtem auch kein (metaphyssisch oder physsisch) notwend ig er sein, weil sonst die Erkenntnis nicht mehr auf ein bedingt Freies, sondern schlechthin Notwendiges ginge wie: "Entstünde auf der Tasel ein Dreieck, so hätte es zwei Rechte", oder: "Wenn es jetzt regnete, so würde es naß." Es kann sich also nur um eine Bedingung handeln, die irgendwie auf den freien Willen (hypothetisch) einwirkt, ohne ihn zur Tat zu nötigen wie: "Hätte der Ferre den Judas so angeblickt wie den Petrus, so würde auch er in Keuetränen ausgebrochen sein."

b) Bon besonderer Wichtigkeit ist die Hervorthebung der Unsehlbarkeit dieses göttlichen Wissens; denn ein bloß wahrscheinliches oder mutmaßliches Erkennen des bedingt Zukünstigen dürste dem Allwissenden auf keinen Fall beigelegt werden (s. o. S. 149 ff.). Wenn daher ättere Thomisten wie Ledesma (De div. grat. aux. p. 574 sqq. Salmant. 1611) kehrten: Potest quidem Deus iudicare, quid foret verisimilius vel probabilius in tali eventu, non tamen potest dessnitum iudicium ferre: hoc esset aut erit, si illud stat seu sieret, so sind sie nur unter der Borausseynung entschuldbar, daß sie in Konsequenz ihres Systems die Erkennbarkeit des (absolut und bedingt) Zustinstigen einzig und allein auf den Willen Gottes, hzw. seine decreta praedeterminantia zurücksühren mußten, anderseits aber von der Annahme unendlich vieler hypothetischen Prädeterminationen Abstand nehmen zu sollen glaubten, weil hierin etwas Ungeheuerliches und Lächerliches läge; mit dem Ausfall der (hypothetischen) Willensdeskeschlüße Gottes mußte dann aber auch das bedingt Zukünstige ielber seine Wahrheit und Erkennbarkeit eindigen. Was nicht ist, das kann Gott eben auch nicht erkennen. Und doch müßte man mit den Salmantizensern (De Deo, Tr. III. disp. 9 dub. 5 § 4) eher zur "lächerlichen" Unnahme unendlich vieler (hypothetischer) Dekrete greisen als das Wissen Gottes um die unsehlich vieler (hypothetischer) Dekrete greisen als das Wissen Gottes um die unsehlich vieler (hypothetischer) Dekrete greisen als das Wissen Gottes um die unsehlich vieler schontnis all dieser Dinge kürzen. Oder wird Gott, über diese Sachen bestagt, etwa antworten: "Ich weiße es nicht, denn ich habe keine darauf abzielenden Dekrete gemacht"?

Dagegen stimmen die neueren Thomisten ausnahmslos mit den Molinisten in dem Saze überein, daß Sott alle suturidilia ohne Ausnahme ersenne, und zwar mit metaphhsischer Gewißheit ersenne (vgl. Diekamp, Dogmatik 1°, S. 179). Hat zwar die Kirche diesen Saz noch nicht zum Dogma erhoben, so gilt er doch als doctrina certa, welche in Schrift und Tradition klar gelehrt ist.

2. Die Offenbarungslehre. -

a) Eine völlig beweisende Schriftstelle steht 1 Kön. 23, 1—13. Auf seiner Flucht vor Saul war David in das Städtchen Reila geslüchtet, und der königliche Versolger rückte ihm nach. Da David mißtrauisch war, ließ er durch das hohepriesterliche Urim und Thummim bei Gott fragen: "Werden mich die Männer von Reila ausliesern? Und wird Saul herabsteigen zur Stadt?" Es erfolgt die göttliche Antwort: "Er wird herabsteigen" (descendet, und: "Sie werden dich ausliesern" (tradent, jage). Darauschin ergriff David die Flucht, so daß er nicht ausgeliesert ward und Saul nicht in Reila einzog. Daß hier kein wirkliches Zukünstiges vorliegt, liegt auf platter Hand; denn weder stieg Saul hinab, noch lieserten die Reiliten den David an ihn aus: solglich handelt es sich um ein conditionate futurum, welches nur dann eingetreten sein würde, wenn David in Reila geblieben, statt geslüchtet wäre. Dieses bedingt Zukünstige wußte aber Gott mit Sicherheit voraus; daher die so bestimmte Antwort: descendet — tradent.

Gleiche Beweiskraft entfaltet die bekannte Wehklage Chrifti (Matth. 11, 21; vgl. Luf. 10, 13): "Wehe dir, Korvzain, wehe dir, Bethfaida! Wenn in Thrus und Sidon solche Wunder geschehen wären, wie unter euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan." Nun sind aber weder solche Wunder geschehen, noch haben sich Thrus und Sidon bekehrt: also haben wir wiederum ein bloßes kuturibile dor uns, das der Herr don Croigkeit ebensoklar und bestimmt voraussah, als wäre es wirklich eingetroffen. Die zustimmende Eregese der Patristis s. bei Ruiz, disp. 62 sect. 1. Andere Texte sind Weish. 4, 11: Raptus est. ne malitia mutaret intellectum eins aut ne sictio deciperet animam illius. Jer. 38, 19 s.: "Und der König Sedecias sprach zu Jeremias: Ich bin in Sorgen um der Juden willen, die zu den Chaldäern übergeslüchtet, daß man mich nicht ihnen überliesere und sie meiner spotten! Jeremias aber sprach: Man wird dich nicht überliesern." Bgl. noch Gen. 11, 6;

MG. 22, 17 f. u. a.

Umsonst weisen die Socinianer und Ledesma (l. c. p. 590 sq.) auf die Partikeln forte, fortasse hin, welche die Vulgata der göttlichen Borauszage der kuturibilia zuweilen hinzukügt, um für ihre Ansicht von der Ungewihreit des göttlichen Erkennens in solcher Materie ein biblisches Fundament zu gewinnen. Ernstlich kommt saft nur Jer. 26, 3 in Betracht: si korte ('IN = ob nicht, vielleicht) audiant et convertantur, eine Stelle, welche, wie der gleichzeitige Ausdruck: "Mich reuet" (a. a. D.), einen offenbaren Anthropomorphismus enthält. Bgl. S. Hieronym. In Ierem. l. V c. 26, 3 (bei M. lat. 24, 844): Verdum ambiguum "korsitan" maiestati Domini non potest convenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia eius, quasi necessitate, vel facere quid vel non facere cogatur. An den übrigen Stellen des A. T. steht in der Bulgata entweder ne forte sür das hedräsche P = ne, "damit nicht", oder si forte sür des

Hebräisches Handwörterbuch s. h. v., 15. Aufl., Leipzig 1910). Im N. T. entspricht das forte der Bulgata fast immer dem griechischen av des unsmöglichen Bedingungssatzes wie z. B. bei Matth. 11, 23: forte mansissent (ξμειναν αν) usque in hanc diem Anderswo steht entweder utique statt sorte (3oh. 14 7: utique cognovissetis = έγνώκειτε αν vgl. mit 3oh. 8, 19: forsitan sciretis — αν ήδειτε) ober numquam bei verneinendem Bedingungsfat, für οὐκ αν (1 Kor. 2, 8). Bgl. auch Lut. 7, 39: Hic si esset propheta,
sciret utique (ἐγίνωσκεν αν). Hiernach kann von einem blogen mutmaßlichen oder zweifelnden Ertennen Gottes feine Rede fein.

b) Die Patristik hat die scientia futuribilium in ihren polemischen Auseinandersehungen mit den Saretitern ihrer Zeit ausdrudlich anerkannt und als unbezweifelten Bestandteil ber geoffenbarten

Gotteslehre vorausgesett.

a) Um ihre Häreste von der Weltschöfung durch ein Mittelwesen (Demiurgen) statt durch Sott zu beweisen, argumentierten die Manichäer, Enostifer und Marcioniten also: "Entweder sah Gott die Sünde der Engel und Menschen voraus oder nicht; im ersten Falle ist er nicht gut, im zweiten nicht allwissend." Nun gibt es keinen einzigen Kirchendater, von Irenäus angesangen dis hinauf zu Johannes von Damaskus, der in Lösung obiger Schwierigkeit Gott nicht das sichere Borwissen der Sinde unter Boraussehung der Welterschaffung zugeschrieben hätte. Trozdem Gott ganz genau wußte, antworten sie, daß Millionen von Engeln zu Dämonen würden und Abam durch Mertretung des Kristungsgehotes seine ganze Konssmenschaft in durch Abertretung des Prufungsgebotes seine ganze Nachkommenschaft in die (Erb-)Sünde mitverstricken würde, so ließ er sich doch nicht von der Er-schaffung dieser bestimmten Geister und dieses bestimmten Menschengeschlechtes abhaiten. Bgl. Hieronym., Dial. adv. Pelag. III, 6 (M. lat. 23, 575): Neque enim ideo peccavit Adam, quia Deus hoc futurum noverat; sed praescivit Deus, quasi Deus, quod ille erat propria voluntate facturus. Daß e3 fich por der Erichaffung vocerft um ein futuribile handelt, welches erst nach Festlegung des göttlichen Weltplanes in ein futurum überging, ergibt sich aus dem ewigen Weltplane von felbft: Wenn ich diese Engel und Menschen erschüfe, so wurden viele der ersteren sicher abfallen und die letteren ohne Ausnahme fündigen. Eine Wolke von Baterzeugnissen f. bei Ruiz l. c. disp.

65—67; Petavius, De Deo IV, 8.

b) Sanz grund- und haltlos ist die Behauptung Thomassins, die scientia kuturibilium sei zuerst von den Pelagianern und Semipelagianern aufgebracht und beshalb vom hl. Augustinus heftig bekämpft worden. Im Gegenteil beantwortet der Gnadenlehrer die Frage, warum Gott die Gerechten nicht noch rechtzeitig vor ihrem (vorausgesehenen) Falle in die Sünde abberuse, mit der bestimmten Bersicherung, daß dies nicht aus Unwissenheit geschehe. Bgl. S. August., De corrept. et grat. cap. 9 n. 19: Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum sideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum . . . Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur. Noch flarer ander8= mo (De dono persev. c. 9 n. 22): Certe poterat illos Deos, praesciens esse lapsuros, antequam id fierit, auferre de hac vita. Tomassim übersah gänzlich den Fragepunkt, um den sich der Streit Augustins mit dem Semipelagianismus drehte. Dieser hatte nämlich die ungeheuerliche Behaudtung aufgestellt, daß Gott den ohne Taufe sterbenden Kindern ihre bedingt zufünstig en Sünden zum Mißverdienst anrechne und zur Strafe für folche niemals begangene Sünden ohne Taufe sterben lasse, während die Rettung der Getauften auf ihren bedingt zukünftigen (unwirklichen) Berbiensten, die Gott von Ewigkeit voraussah, beruhen soll. Solchem Wibersinn trat Augustinus mit Recht entgegen (De praedest. SS. c. 12 n. 24): Unde hoc talibus viris in mentem venerit, nescio, ut futura, quae non sunt futura, puniantur aut honorentur merita parvulorum. Nicht also die scientia suturibilium als solche leugnete Augustinus, sondern nur ihre Gleichstellung mit der praescientia suturorum. Bgl. De anim. et eius orig. I, 12 n. 15: Ipsa exinanitur omnino praescientia, si, quod praescietur, non erit. Quomodo enim recte dicitur praesciri suturum, quod non est suturum? Auf dem Standpunste Augustins gibt es also neden der scientia suturorum (= visionis) und der scientia mere possibilium (= simplicis intelligentiae) noch eine mittlere Art von göttlichem Bissen, die scientia suturidilium, welche der Molinismus eben scientia me dia getaust hat.

c) Die theologische Argumentation stützt sich teils auf die innere Bollkommenheit des göttlichen Erkennens überhaupt, teils auf die Unentbehrlichkeit der scientia futuribilium für die Zwede

der Borfehung.

Ohne Frage gilt es als ein unjagbarer Borzug der unendlichen Bernunft, genau Bescheib darüber zu wissen, in welche Verhältnisse, Lagen, Umstände der geschaffene Wille geraten kann und wie er sich dabei benehmen würde. Sine solche Prärogative Gott nehmen wollen, hieße den Unendlichen zerstören. Daher billigt Hieronhmus gerade hier das schon früher zitierte Wort des Marcion und anderer Häretiter: Cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem. In ber Tat wurde das Nichtwissen ber bedingten Zukunft auf eine traurige Unwissenheit der wichtigsten Wahrheiten hinauslausen, welche ein wahrhaft unendliches, den Wirrwarr des Bielen in ruhige Harmonie auflösendes Wissen zieren. Ja schon der bloße Zweifel darüber, wie die freien Geschödse (bebor fie existieren) sich unter allen möglichen Voraussehungen benehmen würden, trüge in das göttliche Erkennen ein unerträgliches Woment ber Zerftörung und Selbstausschliche Steinleit ein interligitätes Moment ber Zerftörung und Selbstausschlichen hieren. Sanz und gar illusorisch würde vollends die göttliche Vorsehung. Jeder feste, mit sicherer Hand durchführbare Weltplan wäre don vornherein aussichtslos. Sott müßte aufs Geratewohl, auf "gut Glück" hin seine Weltschöpfung inaugurieren; aber die Geschöpfe wären kraft ihrer Freikätigkeit in der Lage, hinterher ihm jederzeit Steine in den Weg zu wälzen und seine Pläne zu durchfreuzen. Und den Sielne in den weg zu waizen und jeine plane zu direitzen. Und da die Borsehung bei ihrer Oberleitung niemals vor undorhergesehenen überzaschungen sicher wäre, so würde sie hossungsloß im sinstern tadden und einem kläglichen Zickaackurs versallen. Sie müßte sich nach den seweiligen Launen der Menschen richten, statt umgekehrt, und dei Mitzersolgen schnell Kemedur eintreten lassen, wo es oft zu spät wäre. Sine ganz unwürdige Gottesvorstellung! Wenn Cicero (De divinat. II, 7) das göttliche Borherzwissen aus müssen zu mußten glaubte, um die menschliche Freiheit zu retten, so wührte der vierzugete Abeist umgekehrt aber die Freiheit zu retten, so wurde der vierzugete Kheist umgekehrt aber die Freiheit zu gas die Musmußte der überzeugte Theift umgekehrt eber die Freiheit opfern als die Allmissenheit zu kurz kommen lassen. Das christliche Bewußtsein hielt des wegen im Berein mit der Liturgie der Kirchengebete von alters her an der unerschütterlichen Aberzeugung fest, daß die Vorsehung (providere - praevidere) nicht nur weiß, was wirklich geschehen wird, sondern auch, was gesichehen würde, wenn der Einzelmensch in gewiffe Lagen gebracht würde. Darum beten wir zu Gott, daß er alle Schäblichkeiten für unser Seelenheil fernhalten und uns häufige Gelegenheit zum Gutestun bieten möge. Wir tröften die chriftliche Mutter, die ein teures Kind durch den Tod verloren, mit dem Gedanken, die Borsehung habe es mit beiden Teilen nur gut gemeint, da fie ein zukunftiges Lafterleben möglicherweise durch weises Gingreisen zum voraus habe verhindern wollen (vgl. Gregor. Nyss., De morte praematura infantium). Diese und ähnliche Gedanken hat der Jesuit Ferdinand Bastid a mit großer überzeugungskraft in den Berhandlungen der Congregatio de auxilis der Pahst Clemens VIII. vertreten (vgl. Livinus Meyer, Hist. Congreg. de auxiliis V, 43 sqq.

3. Die scientia media der Molinisten. — Was die große, jeht wieder aussehende Kontroverse zwischen Molinismus und Tho-

mismus angeht, so gehört deren aussührliche Austragung mehr in die Gnaden- als allgemeine Gotteslehre. Gleichwohl fühlen die streitenden Parteien richtig heraus, daß die eigentliche Grundlegung ihrer Gnadensusteme bereits in der Lehre von der Allwissenheit zu erfolgen hat; denn so tief herunter erstrecken sich die Wurzeln beider Systeme. In der Tat bezeichnet die soientia media ebenso die Herzmitte des Molinismus wie die praemotio physica diesenige des Thomismus.

a) Bährend die erstere, wie schon das Wort beweist, ganz dom göttlichen Wissen hergenommen ist, kann die letztere, obschon zunächst an den göttlichen Willen appellierend, dennoch ohne Bezugnahme auf das göttliche Erkennen nicht auskommen. Daher das durchsichtige Bestreben beider Parteien, die Lehre don der Ursächlichkeit des göttlichen Wissen den daus auf ihre sehre don der Ursächlichkeit des göttlichen Wissens den daus auf ihre sehre der Karteien, die kehre der Ursächlichkeit des göttlichen Wissens den daus auf ihre sehre der Patristist in ihr Joch einzuspannen (s. v. S. 159 st.). Iwar hatten die Thomisten sich mit den Molinisten auf Grund des Dogmas den dornherein in dem Offenbarungssatz zusammengesunden, das der Allwissensen wissens mit der Gnade bestimmt vorausgesehen und in libereinstümfigen Willens mit der Gnade bestimmt vorausgesehen und in libereinstimmung damit seine ganze Gnadendorsehung, seinen ewigen Heilsplan, die Prädestination und Reprodation eingerichtet hat. Auch darin ist zwischen beiden Parteien zuletzt eine Einigung erzielt, daß Gott die bed ingt zustünstigen freien Alte mit derselben Unsehlbarteit dorauserkennt wie die actus absolute suturi, eine Tatsach, welche sich in dem anstandslosen Gebrauch des gemeinsamen Ausdrucks seientia conditionate suturorum s. kuturibilium auf beiden Seiten ausspricht (vgl. Billuart, de Deo diss. 6 art. 5).

Wie kommt es nun aber, daß der Thomismus den Namen "scientia me dia", den die Molinisten zur Bezeichnung der beiderseits anerkannten scientia suturibilium gemünzt und ausgeprägt haben, mit so großer Leidenschaftscheit absehnt (vgl. Billuart, De Deo diss. 6 art. 6)? Werden wissenschaftlichseit absehnt (vgl. Billuart, De Deo diss. 6 art. 6)? Werden wissenschaftlich gebildete Männer um ein bloßes Wort sich erbittert berumstreiten, wenn sie im Begrifse einig sind? Das ist undenkbar. Wird die Keuheit des Ausdruckes vielleicht für sich allein den organisserten Widerstand erklären? Es ist ja richtig, daß dor Molina der Kame scientia media als technische Bezeichnung der scientia sturibilium undekannt war; denn sein Lehrer Betrus Fonseca S. l. (Metaph. l. VI c. 2 qu. 4 sect. 8, Coloniae 1615. Vol. III, p. 119 sqq.) nannte sie noch die scientia mixta, verstand unter ihr aber dasselbe, was Molina unter der scientia media. Allein auch der Ausdruck praemotio s. praedeterminatio physica der Thomisten kommt dor Ledzeiten des Bañez in der ganzen christlichen Lieteratur nicht vor und ist folglich ein ebenso neu geprägtes Wort wie die scientia media. Dazu kommt, daß die soehson neu geprägtes Wort wie die scientia media. Dazu kommt, daß die soehson neu geprägtes Wort wie die scientia media. Dazu kommt, daß die soehson neu geprägtes Wort wie die scientia media. Dazu kommt, daß die fortschreitende Dogmenentwicklung durch die scientia media. Dazu kommt, daß die soehson neu geprägtes Hervorgetretenen Gedanken auch sprachlich zu sprücken und dogmatischen Stichwörtern ringt, um den im entwickelten Glaubensdewußtsein deutlicher hervorgetretenen Gedanken auch sprachlich zu sigieren und mit aller Schärfe zu präzisieren (vgl. duodscov, transsubstantiatio, ex opere operato u. dgl.). Auch daß man ein Mittleres zwischen das Leteranum IV und das Batikanum noch humanam creaturam quasi communem ex spiritu et corpore in die Mitte zwischen beiden Cytremen ein. Aun ist aber die Einteilung der Dinge in "Sichbares" und "Unsschbares" genau so abäquat,

teilung noch ein Mittleres gefunden werden, dann auch hier, nämlich die scientia media (vgl. Kleutgen, De ipso Deo p. 284 sg.). Um den schroff ablehnenden Standpunkt der Thomisten zu verstehen, müssen daher noch andere, viel dringendere Sachgründe maßgebend gewesen sein, insofern die scientia media mit Nebenbestimmungen bepackt wurde, welche über den harmslosen Begriff des bloken Wissens weit hinausgingen. Und so war es.

b) Man faßte nämlich die Frage nach dem göttlichen Vorwiffen der (absolut ober hypothetisch) zufünstigen freien Hand dem gottlichen Verwiellen der hypothetisch) zufünstigen freien Handlungen auf beiden Seiten viel tiefer und stellte sich das Problem: In welchem Medium erkennt Gott den unsehlbaren Zusammenhang der Gnadenwirksamkeit mit der freien Willenszustimmung? Der Thomismus antwortet: Gott erkennt die freien Atte seiner Vernuntzgeschöpfe lediglich in seinen ewigen Willensdekreten oder (natürlichen und übernatürlichen) Prädeterminationen, die zeitlich als physische Prämotionen den geschaffenen Willen zur freien Setzung der don Sott gewollten (bei der Sünde: zugelassenen) Handlung phhisich voraus-bewegen. So unsehlbar gewiß also Gott seinen eigenen Willen und dessen Defrete kennt, ebenso unsehlbar gewiß weiß er die don ihm prädeterminierten freien Willensentschluffe der Vernunftwesen. Weil jedoch der Molinismus in ben physischen Pradeterminationen baw. Pramotionen eine schwere Sefährdung, ja die förmliche Aushebung der geschöpflichen Freiheit erblickt, sucht er unter schroffer Ablehnung jeder physischen Borausbewegung des freien Willens das unsehlbare Borauswissen der freien Mitwirkung mit der Gnadenanregung aus ber scientia media zu erklären, vermöge beren Gott ichon vor dem Erlaß feiner Willensdetrete und unabhängig von solchen unfehlbar voraus weiß, wozu jedes (wirkliche und mögliche) Vernunftgeschöpf in allen denkbaren Lagen und Berhältniffen fich frei entschließen wurde, wenn er diese ober jene Gnade dem übernatürlich ausgeftatteten Willen anbote. Einwilligung oder Ausschlagung, tugendhafte oder fündhafte Handlung find dem Allwissenden folglich schon genau bekannt, nicht nur ehe der geschöpsliche Wille in der Zeit existiert, sondern auch bevor Gott selbst bezüglich desselben einen (positiven ober bloß gulaffenden) Willensbeschluß gefaßt hat. Eigentliches Objekt der scientia media find hiernach die bedingt-zukünftigen Freihandlungen, insofern sie von allen vorgängigen Willensdekreten Gottes noch frei und unbeeinklußt find. Deswegen definiert Honoratus Tournelh die scientia media kurz (De Deo qu. 16 art. 5): Est scientia conditionatorum independens ab omni decreto absoluto et efficaci eoque anterior. Gerabe in dieser besonderen Fassung der scientia conditionatorum liegt die Quinteffenz des Molinismus und zugleich fein Gegenfat zum Thomismus. Die grundsähliche Divergenz beiber im zeugenden Anfangs-punkt erweitert fich schann zu klaffenden Abgründen in der Lehre vom göttlichen Konfurs und von der Gnadenwirtsamkeit. Während der Thomismus nur bom concursus praevius und bon der gratia ab intrinseco efficax rebet und reben muß, will hingegen ber Molinismus hiervon nichts wiffen und redet dem concursus simultaneus und der gratia ab extrinseco

efficax das Wort (das Nähere s. in der Schöpfungs= und Gnadenlehre).

c) Es ift zweckbienlich, sich den Unterschied zwischen beiden Auffassungen an dem kontreten Beispiel der Bekehrung Pauli einmal klarzumachen. Die Thomisten lassen Gott nach unserer menschlichen Auffassungsweise also sprechen: Ich will absolut den Ewiskeit her, daß meine den innen wirksame Gnade zu der und der Zeit den Christenversolger Saulus zur freien Tat der Herzensbekehrung phhisich prädeterminiere, und in dieser Prädetermination sehe ich die tatsächliche Bekehrung mit unsehlbarer Gewisheit als wirklich voraus. Nach molinistischer Anschauung hingegen würde Gott sagen: Unabhängig von meinem Willensbeschluß erkenne ich den Ewiskeit mit unsehlbarer Gewisheit, daß, wenn ich dem Saulus diese bestimmte (Bekehrungs-)Gnade gäbe, er frei damit mitwirken und so zum Paulus werden würde; erft auf Grund diese schon bestehenden Wissens (= scientia media) beschließe ich nun, diese und keine andere Gnade ihm

auteil werben zu lassen und durch Erschaffung, Erhaltung, Mitwirkung, Borsehung alle jene Bedingungen in der Zeit zu verwirklichen, welche zu dem unsehlbar vorhergesehenen Ereignis führen. So geht die scientia media erst durch den ihr nachfolgenden Heilsschluß Gottes in die scientia visionis d. h. die unsehlbare Erkenntnis der Wirklichkeit über. Während also der Thomismus (unter dem Borantritte des Bañez) die Erkenndarkeit (— Wahrheit) der absolut und bedingt zukünstigen freien Handlungen in die Wesenheit, näherhin in den Willen Cottes selbst verlegt, liegt nach dem Molinismus hingegen die Erkenndarkeit der freien Jukunst zunächst und primär nicht im Willen Gottes, sondern in der odjektiven (historischen) Wahreheit der Berstand Gottes durch seinen eigene Wesenheit als den getreuen Spiegel aller Wahrheiten von Ewigkeit her determiniert ist. Andere erklären anders (vgl. § 3). Schon setzt ist klar, auf welches Ziel beide Systeme letztlich hinaussteuern; es ist die wissenschaftliche Bermittelung und Bersöhnung des polaren Gegensabes don Gnade und Freiheit. Sine erhabene Aufgabe, die für den menschlichen Witz vielleicht zu hoch liegt. Aber das hohe Bervienst beider Erklärungsversuche kann von seinem Undarteilschen ernstlich in Abrede gestellt werden. Die Gnade darf ebenswensig zu kurz kommen wie die Freiheit. Während der Freiheit senschaftung der absoluten Souveränität, Kausalität und Allmacht Gottes ein Bollwert zum Schuze der Gnade errichtet, ist der Molinismus demüht, einen Schuzwall um das ebenso wichtige Dogma der Freiheit auszuwersen. Daher gab Molina genatiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprodatione, Olyssipone 1588; Parisiis 1876).

d) Molina († 1600) hatte sich in ber sanguinischen Hoffnung gewiegt, baß fein Shitem der Harmonie zwischen Gnade und Freiheit, Borfehung und Pradestination allen haresien und theologischen Kontroversen ein Biel sete. Die Geschichte hat ihm unrecht geben muffen. Denn der Molinismus vermochte weber den balb darauf aufblühenden Bajanismus und Jansenismus, welcher mit bem haretischen Determinismus ber Reformatoren in ber Berftörung ber Willensfreiheit wetteiferte, wiffenschaftlich zu überwinden, noch ben tiefgehenden Zwist zwischen Banefianern und Molinisten, Dominikanern und Jesuiten zu überbrücken. In gemäßigter Form dauert der Streit noch heute fort. Die erfreuliche Mäßigung und Bescheidenheit, welcher die frühere Angriffs- und Kampfesluft Platz gemacht, erklärt sich wohl teilweise aus ber beiberseits gewonnenen Einficht, daß beide Shsteme bei logisch tonsequenter Ausspinnung bis zu den letzten Fäden zuletzt auf ein totes Geleise geraten, wo der menschliche Aberwitz zu versagen und das unergründliche Geheimnis anzusangen scheint. Hervorragende Bertreter des neueren Molinismus wie Kleutgen (op. cit. p. 319), Cornoldi (Della libertà umana, Roma 1884), Kégnon (Bañez et Molina p. 113 suiv., Paris 1883) u. a. haben unumwunden eingestanden, daß man trot des sessischenden Daß" gaben unumbunden eingestanden, das man trog des seineigenden "Dag-auf die nähere Erklärung des "Wie" und "Woher" der scientia media Verzicht leisten müsse, wie anderseits schon Villuart (De Deo diss. 8 art. 4 § 2 ad 6) auf die Frage, wie sich das eindringendere Denken die Harmonie zwischen praemotio und Freiheit zurechtlegen soll, unbedenklich antwortet: Respondeo, mysterium esse. Bei solcher Sachlage hat die väterliche Mahnung des Pahstes Paul V. down Jahre 1607, als er die Situngen der Congregatio de auxiliis (1598-1607) refultatios ichloß, für die Jestzeit doppelte Bedeutung (Denz. n. 1090): ut verbis asperioribus, amaritiem animi significantibus, invicem abstineant. Bur Literatur vgl. Schneemann S. I., Controv. de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, Frib. 1881; Dagegen Dummermuth O. P., S. Thomas et doctrina praemot. physicae, Parisiis 1886; Gayraud, Thomisme et Molinisme, Paris 1890. Beitere Literatur im "Handweiser", Münster 1887, Nr. 424—425.

§ 3.

Das Medium bes göttlichen Erfennens.

1. Erklärungen. — Für bas höhere Ertennen unterscheibet der hl. Thomas drei verschiedene Medien (Quodlib. VII art. 1): Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum, et hoc est nobis lumen intellectus agentis... Aliud medium est, quo videt, et hoc est species intelligibilis ... Tertium medium est, in quo aliquid videtur, et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam. Überträgt man diese Lehre auf das körperliche Sehen, so besteht das medium sub quo im Sonnenlicht, welches die zu sehenden Rörper gunachst sichtbar macht; das medium quo in der species sensibilis, durch welche das Auge sieht; das medium in quo endlich im Spiegel, der die Rörper für das Auge reflektiert. Das medium quo heißt auch medium incognitum, weil die im Auge oder Berstand rezipierte species (das Gesichtsbild, der Begriff) als solche nicht erkannt wird, sondern vielmehr durch sie unmittelbar das erkannt wird, was sie darstellt. Dagegen ist das medium in quo zugleich auch stets medium cognitum, weil das "Mittel" (3. B. Spiegel, Ursache) erst selber erkannt sein will, um etwas anderes (3. B. Baum, Wirkung) darin zu erkennen; eine solche Erkenntnis ist daher ihrer Natur nach feine unmittelbare, sondern mittelbare.

Bei der Abertragung der Medienlehre auf Gott muß nach dem früher in § 1 Sesagten betont werden, daß keines der drei Medien außerhalb der göttlichen Wesenheit gesucht werden darf. Denn Gott ist zunächst sein eigenes medium sud quo d. h. in sich selbst daß hellste und lauterste Wahrheits- und Erkenntnislicht, das unendliche lumen intellectuale sür sich wie für andere. Bgl. 1 Inh. 1, 5: 'O Θεδς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Sir. 23, 28: Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem. Symbol.: lumen de lumine. — Gott ist auch sein eigenes medium quo, insosern sein Berstand nur durch seine eigene Wesenheit zum intellektuellen Ausdruck (verdum, species intelligibilis) seiner selbst wie aller übrigen Wahrebeiten determiniert werden kann (vgl. § 1, Sah 1—3). Mit Recht hebt Chr. Resch (l. c. p. 114 sag.) herder, daß der dont allen Theologenschulen adoptierte Pesch (l. c. p. 114 sqq.) hervor, daß der von allen Theologenschulen adoptierte Schulausdruck: Divina essentia ipsa est species intelligibilis intellectus divini seu medium quo Deus omnia cognoscit ohne bringende Gründe, die bis jeht fehlen, nicht preisgegeben werden darf. — Endlich ift Gott auch sein eigenes medium in quo, weil er alle außergöttlichen Wahrheiten, einschließlich ergenes medium in quo, weit er alle angetgottlichen Butzieften, entschließten ber actus liberi futuri et futuribiles, nur in sich selbst als dem getreuen Spiegel alles Möglichen und Wirklichen ersennt. Wenn zwar der geschaffene Verstand bei dieser mittelbaren Erkenntnis von einer Wahrheit zur anderen wahrhaft fortschreitet, sei es durch einsachen Ubergang wie bei Segensätzen, oder durch einen Mittelbegriff wie beim Shllogismus, so greift feines von beiden Platz in Sott, der da simplici et inscrutabili cognitione cognoscit omnia (Ioa. Damasc., De fide orth. İ, 19): folglich ist das göttliche Wissen ein unmittelbares, intuitives, kein mittelbares oder diskursives (vgl. Hintervers, telle interference in der eine fann dasselbe ein "mittelbares" genannt werden, als es erst durch die göttliche Wesenheit d. i. göttliche Selbsterkenntnis vermittelt wird. In sich selbsterkentnis vermittelt wird. In sich selbsterkentnis vermittelt wissen unmittelbare Schauung der Dinge. 2. Lehrsähe. — Während mit Bezug auf das medium sub quo und das medium quo unter den Theologen kaum eine nennenswerte Meinungsverschiedenheit herrscht, gehen hingegen die Ansichten sehr weit auseinander, sobald es sich um das medium in quo der Erkenntnis der außergöttlichen Wahrheiten handelt. In dieser überaus verwickelten, schwierigen und dunkeln Frage ist saltes Kontroverse, namentlich wo es gilt, das Erkenntnismedium des absolut und bedingt Frei-Zukünstigen zu bestimmen. Unter Beiseitesehung unnüher und subtilerer Probleme und unter Beibehaltung der bekannten Klassissisch aller außergöttlichen Dinge (vgl. § 2) begnügen wir uns mit folgenden Thesen.

Erster Say. Obschon Sott die rein möglichen Dinge so sieht, wie sie in sich selbst sind, so erkennt er sie doch nicht unmittelbar in ihnen selbst, sondern nur mittelbar in seiner eigenen Wesen-heit als dem medium in quo. Communis.

Beweis. Vorstehender Sat bildet die ergänzende Fortführung zu § 1 Sat 3 (s. o. S. 147 ff.). Dort wurde gezeigt, daß Gott die außergöttlichen Dinge, die wirklichen nicht ausgenommen — nicht bloß in seiner eigenen Wesenheit d. h. bloß nach ihrem ideal=eminenten Sein erkenne, sondern auch so, wie sie in sich selber find d. h. auch nach ihrem real=formelken Sein. Dabei blieb aber die weitere Frage unentschieden, ob er diese real-sormelle Sein, welches ja auch das Mögliche im Augenblicke seiner Verwirklichung annimmt, unmittelbar in den Dingen selbst erkenne, oder aber nur mittelbar in und durch seine eigene Wesenheit. Beide Ausschlichungen haben Vertreter gefunden. Ja, es hat sich noch eine dritte hinzugesellt, welche beide Erkenntnisweisen zugleich vertritt.

a) Nach der ersten Ansicht (3. B. Becanus, Basquez) soll zwischen der göttlichen Wesenheit und dem rein Möglichen wie jeder Seinse, so jeder Erkenntniszusammenhang sehlen, weil Gott als res plane absoluta sine ulla connexione cum creaturis possibilidus zu denken sei. Folglich richte sich der alles deherrschende Blick Gottes ohne jedwedes medium in quo (prius cognitum) unmittelbar auf alles Außergöttliche. Die Unhaltbarkeit dieser Theorie wird sich weiter unten ergeben (vgl. auch Billuart, De Deo uno, diss. 5 art. 4).

b) Die zweite von allen Thomisten und hervorragenden Molinisten gleichmäßig versochtene Ansicht erblickt hingegen im göttlichen Wesen das alleinige Erkenntnismedium, steht also für eine nur mittelbare Erkenntnis des Möglichen (und Wirklichen) ein. Einen bündigen Beweiß hiersür sührt der Aquinate (S. th. 1 p. qu. 14 a. 5): Deus seipsum videt in seipso, sed seipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Weil die göttliche Wesenheit also die Exemplarursache alles Möglichen, sowie außerdem noch die Wirk- und Endursache alles Wirklichen ist, so ist es schlechterdings unmöglich, daß Gott seinen nach außen gerichteten Blick an seiner Wesenheit sozusagen vorübergleiten lasse, um ihn unmittelbar und direkt auf die Dinge zu hesten. Nur in seinem eigenen Busen, worin alles Wögliche (und Virkliche) sich auß klarste widerspiegelt, erkennt er alles, was er nicht selbst ist. In Abereinstimmung mit den meisten späteren Moslinisten (z. B. Suarez, Lessius, Ruiz, Petavius, Franzelin) hatte schon Wolina mit großer Klarheit gelehrt (In 1 p. qu. 14 art. 5—6, Concl. 2, Lugd. 1593 p. 165): Deus cognoscit alia a se non in redus ipsis, sed in seipso, h. e. intuitus divini intellectus non fertur aeque primo in suam essentiam ut in rem cognitam et in naturas, quas aliae res seipsis habent; sed primo fertur in suam essentiam ut in odiectum primariu m, in quo virtute continentur naturae aliarum

rerum, et mediante essentia ita cognita illo eodem intuitu cognoscit ac intuetur ulterius ut obiectum secundarium naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque cum dicimus Deum non cognoscere alia a se in ipsismet rebus, non negamus Deum cognoscere illud esse quod res habent in seipsis. sed negamus cognoscere illud immediate atque ut objectum primarium (vgl. hierzu § 1). Zur Verstärkung dieses Beweises läßt sich noch der fernere Umstand geltend machen, daß dem göttlichen Verstand jedenfalls nur die höchste und tiefste Wissenschaft zukommt, die man überhaupt von den Dingen haben kann. Das denkbar vollkommenste Wissen aber kann nur ein foldes sein, welches aus den tiefsten Tiefen schöpft und auf die höchste Ursache zuruckgeht: das ift Gott felbft. Folglich kann der göttliche Intellekt unmöglich aus einer anderen Quelle schöffen als aus seiner eigenen Wesenheit, weil diese ja tatsächlich die höchste und letzte Arsache von allem ist. Daher bemerkt Augustinus schön (De gen. ad lit. IV, 23): In comparatione lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturarum quamlibet in se ipsa (sc. cognitione vespertina) novimus, non immerito nox dici potest. Auch hütet sich der Kirchenlehrer von Hippo ängstlich davor, im göttlichen Wissen neben der cognitio matutina (sc. in Verbo) noch eine cognitio vespertina (sc. in rebus) anzunehmen, wie er eine folche Doppelkenntnis der Dinge allerdings den Engeln beilegt. Noch andere Argumente f. bei *Kleutgen, De ipso Deo p. 300 sqq.

c) Die vorgeführten Beweise dürften ausreichen, um nunmehr die dritte Ansicht mancher Scotisten (z. B. Henno, Poncius) und Molinisten (Arriaga, Biba, Carleton, Platel, Mahr u. a) als unhaltbar barzutun, wonach Gott das Mögliche (und Wirkliche) fowohl mittelbar als auch unmittelbar erkennen sou. Hieße dies doch soviel, als daß er gleichzeitig sowohl das vollkommenfte als auch ein weniger vollkommenes Wiffen von ben Dingen bestige. Gegen diese Aussalfassung zeugt entschieden der hl. Thomas (Contr. Gent. 1, 48). Wenn wir sehen, wie gerade Molinisten die eifrigsten Berteidiger der Mittelbarkeit des göttlichen Erkennenk sind, so war Villuart gewiß übel beraten, als er schried: Si Deus non cognoscat alia a se nisi in se ut causa, corruit scientia media: e contra si Deus cognoscat alia a se immediate in seipsis, locus erit scientiae mediae. Auch die Molinisten halten den Grundsatz hoch, daß es unabhängig von Gott keine Wahrheit gibt und

geben fann.

Zweiter Sat. Auch die wirklich existierenden Dinge einschließ-lich der freien Handlungen der Gegenwart und der Vergangenheit erkennt Gott in feiner eigenen Befenheit als bem medium

in quo. Communis.

Beweiß. Soweit die wirklichen Dinge keine freien Wesen sind, wie die Stoff- und Tierwelt, und soweit auch die freien Bernunftgeschöpfe (Mensch, Engel) in ihrer Tätigkeit durch innere Notwendigkeit getrieben werden, wie beim Streben nach Glücksligkeit, gelten genau dieselben Gründe wie im vorigen Sahe. Auch auf die "drei Zeiten" braucht weiter keine Rücksicht genommen zu werden, da unter der Boraußsehung ihrer Existenz durch den freien Schöpferwillen alle einschlägige Tätigkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Jukunft in den notwendig wirkenden Ursahen, die von Gott allein abhängen, eindeutig bestimmt und darum ohne weiteres (in Gott) erkenndar ist.

Schwierigkeiten erwachsen nur aus den freien Handlungen felbst, und zwar weniger aus benen der Bergangenheit, als aus den hie et nune in der Gegenwart sich vollziehenden; denn von denen der Zukunft soll vorderhand hier noch abgesehen werden. Das Bedentliche liegt darin, daß das Freie fich jum göttlichen Wefen als Erfenntnismedium gang anders verhalt wie das Notwendige. Beil die notwendig wirkenden Urfachen vom Schöpfer bis ins fleinfte hinein auf alle zu fetenden Wirkungen abgeftimmt und ad unum beterminiert find, fo ift icon im blogen Schöpfungsbeichluß ein binreichendes medium in quo gegeben. Unders verhalt es fich mit ben freien Wirkungen des Willens, die in ihrer Urfache weder notwendig enthalten, noch

a priori baraus erfennbar finb. Dies ift bie ausbrückliche Lehre bes Aquinaten (S. th. 1-2 p. qu. 10 a. 4): Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur. hieraus folgt für bas Ertennen (S. th. 1 p. qu. 14 a. 13): Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Wenn aber ber freie Aft aus feiner Urfache (Wille) nicht erfennbar ift, woher schöpft bann Gott feine unfehlbar gewiffe Erkenntnis besfelben? Muß er etwa bis zu bem Augenblicke warten, wo der freie Wille fich entscheidet, und gleich den Menschen

aus der Beobachtung lernen?

a) Im thomistischen Systeme freilich scheint die Lösung einfach. Denn in seinen physisch prädeterminierenden Detreten d. h. in seinem absoluten Willen erkennt Gott das Freie mit der gleichen mathematischen Sicherheit wie das Notwendige. Die durch das Willensdefret gebundene und gerichtete Wesenheit Gottes ist zugleich das sichere medium in quo des göttlichen Er-Gleichwohl befriedigt die thomistische Erklärung nicht recht die absolute Vorausbestimmung scheint der freien Selbstbestimmung des Willens abträglich, wenn man nicht geradezu sagen muß, hebt sie wieder auf. Auch sind einige Stellen aus Thomas dieser Lösung ungünstig wie 3. B.: In 1 dist. 39 qu. 1 art. 1: lpsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus (sc. non liberis) actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo (sc. Deo), qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est: et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur. Unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. (Bgl. zu dieser wichtigen Stelle V. Frins, De actibus humanis n. 93 sq., Friburgi 1897.)

Es liegt nahe, an die Kardiognofie als Erklärungsprinzip anzuknüpfen und die freie Willensentscheidung in den verdorgenen Falten des Herzens, die nur Gott kennt, derart angelegt zu sinden, daß sie jedenfalls aus dem komprehensive erkannten Willen unsehlbar gewiß miterkannt werden könne. Kardinal Bellarmin wenigstens hielt diesen Ausweg für gangdar, wenn er schrieb (De grat. et lid. ard. IV, 15): Deus, quia cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri . . ., infallibiliter colligit, quam in partem sit animus inclinaturus. Aber auch diese Vösung har schwerzenderensionen der Edward der Edw gegen sich. Denn die Frage ist nicht, ob Gott bermöge der supercomprehensio cordis (s. o. S. 156) die freien Willensbeschlüsse mit moralischer Gewißheit aus dem Willen berechnen oder besser herauslesen könne, sondern ob er es mit jener selben metaphhsischen Gewißheit könne, welche sie besitzen, nachdem fie wirklich gefaßt find. Run heißt aber die Wirkung aus ihrer Urfache mit metaphyfischer Gewißheit ertennen nichts anderes als eine notwendige Wirkung erkennen: folglich ware ber Wille nicht mehr frei. Schon langft haben darum bie Theologen biefen Erklarungsversuch, für ben man

auch Molina und Becanus zu zitieren pflegt, als unbefriedigend aufgegeben. Näheres f. bei Kleutgen l. c. p. 322 sqq. b) Nach molinistischer Auffassung kann wegen der besonderartigen Natur freier, besonders sündhaster Willenshandlungen das göttliche Erkennen derfelben jedenfalls nur ein nachfolgendes, fein faufal vorausgehendes jein, wie denn gerade hier die Kirchenväter das berühmte Axiom zur Anwendung bringen: Actus liberi non sunt vel erunt quia Deus videt, sed e contra videt, quia sunt vel erunt (s. o. S. 158). Gleichwohl schaut Gott das Freie in feiner eigenen Wefenheit, nicht bloß weil basselbe als obiectum materiale

et secundarium nur die Rolle eines bloken Terminus (nicht: Ursache) bes göttlichen Wissens spielt, sondern namentlich weil dasselbe unter Boraussezung der scientia media auch im Schöpfungs-, Erhaltungs- und Mitwirkungswillen enthalten und folglich erkennbar ist. Was an dieser Erklärung noch dunkel und geheimnisvoll bleibt, das rührt lediglich aus dem Begriffe der scientia media her, dzw. aus der Frage nach der Erkennbarkeit der suturibilia, worüber später.

Dritter Sat. Die freien handlungen der Zukunft sieht Gott nicht in seinen physischen Prabeterminationen, sondern in feinem von ber scientia media geleiteten Mitwirtungswillen

poraus. Sat communis Molinistarum.

Betveis. Der von zahlreichen Molinisten versochtene Satz zerfällt in zwei Teile: einen polemischen gegen den Thomismus und einen thetischen zugunsten des Molinismus. Wie leicht ersichtlich, berufen sich beide Schulen zwar auf den Willen Gottes als Ertenntnismedium, aber mit dem großen Unterschiede, daß der Molinismus die "dekretlose" scientia media dem (Mitwirfungs-)Willen als Leuchte vorausgehen läßt, während der Thomismus unter Berwerfung des "mittleren Wissens" die ganze Wirklickeit und Erkennbarkeit der freien Zukunst einzig und allein auf den absoluten Willen Gottes zurücksührt (f. o. S. 165 ff.).

a) Weil die Unzuträglichkeiten, welche der thomistischen praemotio physica anhaften, ungefähr mit ben gleichen Gründen barzulegen wären wie in der Gnadenlehre, so darf von einer ausführlichen Widerlegung füglich hier Abstand genommen werden. Nur so viel sei bemerkt, daß die unerbittliche Logik des thomistischen Shstems — nicht jedoch die Absicht seiner ebenso hochachtbaren als kirchlich gesinnten Bertreter — zur offenen Gefährdung, wenn nicht Aushebung der geschöpklichen Freiheit sowie zu einer Aussassischen Ursprung der Sünde zu treiben scheint, die mit der Heiligkeit Gottes sich schwerlich in Einklang bringen läßt. Wenn wir z. B. Alvares, einen ber tuchtigften unter ben Thomiften, fagen hören (De aux. grat. disp. XI n. 3): Deus certo et infallibiliter cognoscit omnia peccata futura in decreto [absoluto, antecedente], quo statuit praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, inquantum actio et ens est, et permittere malitiam moralem peccati ut peccatum est, non dando auxilium efficax ad illud vitandum und baneben Banez vernehmen (In 1 p. qu. 14 art. 13 Concl. 2 ad 2): Voluntas creata infallibiliter deficiet circa quamcunque materiam virtutis, nisi efficaciter determinetur a divina voluntate ad bene operandum, dann scheint ber Wille doch unbermeiblich zwischen zwei Mühlsteine zu geraten, aus beren unentrinnbarer Umklammerung er sich unmöglich wieder befreien kann. Denn wie kann der zur Entität der Sünde absolut prädeterminierte Wille der Sünde selber entrinnen, wenn er zur Uberwindung der Versuchung einer neuen Prädetermination bedarf, deren Existenz oder Nichteristenz ebensowenig in seiner Hand liegt wie die Vorausbewegung zur Entität der Sünde? In Anerkennung dieser Konsequenz schreckten daher sogar manche Banesianer, wie Mendoza und Zumel, vor den Prädeterminationen zur Sünde zurück, indem sie dieselben auf die fittlich guten Handlungen allein einschränkten. Auch Kardinal Zigliara (Theol. nat. l. III c. 4 art. 3) lehrt neuerdings eigentlich nicht mehr den reinen Thomismus, wie denn namentlich die vor Banez lebenden Thomisten das Vorwissen der freien Zukunft ganz anders als durch decreta praedeterminantia zu erklären suchten (vgl. Schneemann, Controv. p. 98 sqq.; V. Frins, De cooperatione Dei cum omni natura, praesertim libera p. 344 sqq., Parisiis 1892). Könnte man sich über diese und andere schwere Bedenken, die in der Gnadenlehre naber zu erörtern find, leichten Mutes himmegfetzen, so ware allerdings in der praemotio physica ein sicheres und unfehlbares Erkenntnismedium gefunden. Es ließe sich dann ganz allgemein mit Billuart fagen (l. c. diss. 6 art. 4): Deus cognoscit futura absoluta contingentia et libera in suo decreto eorum futuritionem determinante, sive in essentia sua

huiusmodi decreto determinata. Zur Widerlegung vgl. noch Tepe S. I.,

tom. II., p. 177 sqq.; Chr. Pesch S. I., op. cit. p. 128 sqq.

b) Man fönnte auf den Ausweg geraten, das Exfenntnismedium der freien Zukunft in das Attribut der Ewigkeit, kraft deren Gott allen drei Zeiten koezistiert, du verlegen und zu sagen, das Zukunstige werde wie das Bergangene für den Ewigen zur lauteren Gegenwart. Gleichwie Gott die Gegenwart mit all ihren Geschehnissen wahrhaft schaue, so sehe er auch traft seiner Ewigkeit (beffer: Sempiternität) die Vergangenheit und Zukunft mit einer so anschaulichen Klarheit, als wären fie Gegenwart. Eines schönen Bergleiches hat der hl. Thomas (De verit. qu. 2 a. 12) zur Beranschau-lichung dieser Wahrheit sich bedient, den er aus dem Anblick einer in Reih und Elied vorüberziehenden Schar von Menschen hergenommen. Wer im Menschenstrom selber mitgeht, sieht nur die Individuen vor sich, die ihm vor-ausmarschieren; ein außerhalb der Reihe postierter Zuschauer aber sähe alle Vorübergehenden auf einmal. Nun steht aber Gott nicht im Strome der Zeit, um von ihm mit sortgerissen zu werden: denn er lebt außerhalb und über der Zeit, weil er ewig ift. Alles also, was in der Zeit geschieht, das Bergangene wie Zukünstige sieht er in seiner alle Zeiten umspannenden Ewigfeit so, als ob es gegenwärtig wäre. In der genaueren Theologensprache sollte man deshald nicht so sehr von einem Borauswissen oder Nachwissen, als vielmehr von einem ftändigen Mit wiffen Gottes reden, das auf unveränderlicher, unmittelbarer Anschauung der Wirklichkeit beruht. — Allein wenn auch das erörterte Theologem recht gut geeignet ift, die Tatsache der praescientia futurorum zu beweisen und aufzuhellen, so läßt es uns doch im Stiche, sobald die Frage nach dem Medium aufgeworfen wird. Die Ewigteit Gottes ist höchstens der Grund, weshalb es für ihn nicht schwieriger sein fann, das Vergangene und Zutunftige unsehlbar zu erkennen als das Gegenwärtige. Hierüber hinausgehende Fragen bleiben offen und ungelöft. der Tat kann die Ewigkeit (Sempiternität) ebensowenig das eigentliche Erkenntnismedium des Frei-Zukünstigen sein wie die Allgegenwart, deren Symbol das überall sehende "Auge Gottes" ist. Beide sehen ja die Welt in ihrem zeitlichen Nacheinander und räumlichen Nebeneinander nicht minder als gegeben voraus, wie die scientia visionis alles das, was in der Zeit oder im Raume geschieht. Das Wirkliche nämlich fann Gott als wirklich nur unter ber Bedingung sehen, daß es wirklich ift; bas spekulative Wissen ist solglich ein solches, das den zu verschiedenen Zeiten existierenden Dingen nach solgt (scientia consequens), nicht aber der Natur oder Kausalität nach vorausgeht (scientia antecedens). Insbesondere die Sünde muß als Objekt dieses nachfolgenden Wissens gefaßt werden, wie Augustinus hervorhebt (De Civ. Dei V, 10, 2 bei M. lat. 61, 153): Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit . . ., qui si nolit, utique non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. Run seuchtet aber ebenfalls ein, daß die (spekulative) scientia visionis nur darum von Ewigkeit her ein wirkliches Schauungsobjett in Raum und Zeit befigt, weil Gott von Emigkeit her beschloffen hat, sich ein folches zu schaffen; folglich geht dem spekulativen Wiffen Gottes, das die Dinge als gegeben voraussetzt, notwendig das praktische Wissen als Ursache alles Wirklichen voraus (f. o. S. 159 ff.) d. i. der freie Wille Gottes, daß zu der und der Zeit dieser und jener geschöpfliche Wille existieren soll, um sich unter Mitwirkung der Erstursache in den und den Umständen frei zu betätigen. Mithin erfennt Gott die freie Zukunft nicht in seiner ruhenden Ewigkeit voraus, sondern in seinem tätigen Biffen, d. h. in dem Billensdefret, ben freien Billen gu erschaffen, zu erhalten und jederzeit (entweder positiv oder zulassend) mit ihm mitzuwirken.

c) Bei dem zuletzt gewonnenen Ergebnis setzt nun auch der Molinis= mus ein, um das Erkenntnismedium alles Frei=Zukünstigen remote im Schöpfungs= und Erhaltungs=, proxime im Mitwirkungswillen Sottes aufzuzeigen. Hiermit ist die Frage nach dem göttlichen Wissen auf das Problem bes concursus divinus zuruckgeschoben, auf bas an diesem Ort nicht näher eingegangen werden kann. Über den wichtigen Unterschied zwischen dem (thomistischen) concursus praevius und dem (molinistischen) concursus simultaneus sowie zwischen concursus oblatus und collatus vgl. Jos. Hontheim, Institt. Theodiceae p. 621 sqq., 731 sqq., Friburgi 1893. Da jeboch nach molinistischer Anschauung der concursus divinus die freie Willensentscheidung nicht praemovendo herbeiführt, sondern vielmehr per modum
conditionis in sich schließt — sonst wäre der Wille nicht frei —, so sieht sich
der Molinismus zur Nettung der Unsehlbarkeit des Wissens, welches Gott aus seinem concursus schöpft, gezwungen, hinter diesen letteren zurückzugehen und ihm in der bekannten scientia media eine Leuchte an die Seite zu stellen, in deren Licht der Allwissende auch schon vor der Andietung und Berleihung seines mitwirkenden Armes genau vorausweiß, wie der freie Wille unter den gegebenen Bedingungen (und allen möglichen anderen Boraussetzungen) sich entscheiden würde. Statt vieler höre man nur Lessius (De perf. div. VI, 1, n. 7): Deus ex vi suae essentiae ante omne decretum liberum . . . omnia ex hypothesi futura cognoscit (= scientia media), qua cognitione posita accedente decreto libero quo vult creare causas liberas et permittere eas suis motibus in talibus circumstantiis, statim in suo illo decreto effectivo et permissivo videt, quid absolute sit futurum. Diese einzig und allein dem Schutze der Wahlfreiheit dienende Position scheint aber nur unter der Annahme haltbar, daß den freien Aften auch schon an und für fich - alfo unabhangig von jedem Willensbetret Gottes - von Ewigkeit her ihre eindeutig bestimmte Wahrheit oder objektide Erstennbarkeit innewohnt. Daher das eifrige Bestreben der Molinisten, gerade die determinata veritas der (absolut und bedingt) sreien Zukunst zu beweisen, sowie das nicht minder durchsichtige Bemühen der Thomisten, diese determinata veritas ohne Boraussetzung der (absoluten und hypothetischen) Prädeterminationen als illusorisch abzustreiten. Bei diesem interessanten Rampfipiel argumentiert der (neuere) Molinismus etwa wie folgt.

d) Wenn Chriftus in der Passionsnacht zu Vetrus fagte: In hac nocte tet me negadis, dieser hingegen gegenüber seinem Meister hartnäckig darauf bestand (Matth. 26, 34 f.): Non te negado, so war gewiß der erste von diesen tontradistorischen Sähen von Ewigkeit wahr, der zweite aber ebenso gewiß falsch. Überhaudt lassen sich in diesem theisten Beispiel nur drei logische Fälle ausdensen: 1. Petrus wird Christum entweder verleugnen oder nicht verleugnen; 2. Petrus wird Christum nicht verleugnen; 3. Petrus wird Christum nicht verleugnen; 3. Petrus wird Christum verleugnen. Bon diesen drei Sähen ist der erste, weil das Prinzty dom Widerspruch nicht falsch sein fein kann, zwar wahr, aber zugleich so undestimmt, daß jeder Iviot imstande wäre, unter solcher Disjunstive das Zutünstige vorauszuschen und zu weissagen, oder wie gegen Gonet der Molinist Martinez bemerkt (De scientia Dei, Controv. 3 disp. 3 sect. 5): Si hoc esset, spiritus prophezieus esset omnibus innatus. Dagegen ist der zweite Sah so bestimmt falsch, wie der dritte und letzte bestimmt wahr. Denn hätte Christus prophezeit: Non me negadis, so hätte er eine bestimmte Unwahrheit gesagt, wie er eine bestimmte Wahrheit aussprach, als er äußerte: Ter me negadis. Behaupten also, die Berleugnung des Petrus sei vor ihrem wirflichen Eintritt weder bestimmt wahr noch bestimmt salsch gevoesen, sondern mnter der Disjunstive "entweder — oder" höchstens undestimmt wahr, welche bestimmte Wahrheiten vorausverkündigt, Lügen strasen sowe die ewige Koezistenz Gottes mit der Freien Kreatur in Bergangenheit, Gegenwart und Zusunst adbeugen. An dieser Sachlage kann aber auch kein Willensderter Gottes etwas ändern, weil die Allmacht außerstande ist, das Kontradistarische möstich zu wehen. An dieser Sachlage kann aber auch kein Willensderter Gottes etwas ändern, weil die Allmacht außerstande ist, das Kontradistarische möstich zur der wieder zu der weiter Steinen Unwschen, das er nach Lage der voon Ewigkeit vorhergesehenen) Untsände gezdwungen, entweder so oder anders zu handeln: beide

Weise tun wosen, ware ein ebenso eklatanter Widerspruch gewesen, wie daß ein Körper ohne bestimmte Größe und Farbe unbestimmt existieren kann. Dieser Widerspruch reicht aber nicht nur zurück in die Vergangenheit, sondern auch hinauf in die Jukunst, da an einer objektiven Wahrheit der Zeitunterschied — zumal dem Ewigen gegenüber — nichts zu ändern vermag. Die Unbestimmtheit, welche dem Frei-Jukünstigen anhastet, bezieht sich also nicht auf dieses selbst, sondern nur auf unsere Erkenntnis, die auf die Tatsache erst warten muß, um ein determinans zu haben. Folglich ist alles (absolut) Zukünstige schon von Ewigkeit her genau so eindeutig bestimmt, als ob es gegenwärtig oder vergangen wäre, jedensalls also eine bestimmte Wahrheit und als solche erkennbar. Und wenn auch Gott in einer anderen Heilsordnung es in seiner Halle zu bewahren, so wäre boch in dieser Hypothese seine Standhaftigkeit nicht weniger bestimmt wahr gewesen wie jetzt seine Treulosigseit und Sünde; und auch jene hätte dann Gott don Ewigsteit her in bestimmtester Weise erkannt. Der Beschluß Sottes, gerade die jetzige Ordnung und Reihensolge statt jeder beliebigen anderen schöpferisch ins Leben zu ursen. hat lediglich bewirkt, daß die Berleugnung (statt der Treue) Petri zur historischen Wirklichseit wurde, während dieselbe in einer anderen Heilsordnung immerhin ein stuturibile oder stuturum sub hypothesi, also ebensalls eine bestimmt e objektive Wahrheit geblieben wäre.

e) In der Tat verhält es sich mit dem bedingt Zukünstigen (liberum futuridile) nicht anders wie mit dem absolut Zukünstigen (liberum vere kuturum), da Gott auch solche Wahrheiten in destimmtester Form geossendart hat wie z. B. über die Bekehrung den Thrus und Sidon oder die Auslieferung Davids an Saul durch die Einwohner von Reila. Gott sieht nämlich die zukünstigen Willensentschlüsse seiner freien Geschöpfe genau in dem signum rationis voraus, in welchem dieselben zur bestimmten Wahrheit werden — durch die Selbstentscheid diese kreien Willens. Auch schon vor der Existenz des Petrus dzw. dem Schöpfungsdestet überhaupt war es bestimmt wahr, daß er den Perrn verleugnen würde, wenn er mit der bloß hinreichenden Inade ausgestattet unter den bekannten Umständen dieser bestimmten Versuchung ausgesetzt würde; denn auch in der bloß gedachten Ordnung der suturibilitäs könnte er unter der unbestimmten Disjunktive "entweder — oder" nicht handelnd vorgeskellt werden. Folglich geht dem freien Willensdestret Gottes, den Petrus zu erschaffen, zu erhalten und seine Sünde zuzulassen, nämlich die seientia media. Was von diesem thybischen Beispiel gilt, das gilt für alle anderen.

Der fortlaufende Faden unserer schrittweisen Crörterungen hat uns jest bis zur Schürzung des Knotens geführt: wir stehen vor der Peripetie. Denn im nächsten und letten Sat fragt es sich nur noch: In welchem Erkenntnismedium weiß Gott mit unsehlbarer Gewißheit die bedingt-zukünstigen Freihandlungen voraus? Sind lettere wiederum nur durch hhpothetische Willensdefrete, die ihnen prädeterminierend vorausgehen, wahr und erkenndar, wie der Thomismus will? Oder erkennt Gott dieselben ohne solche (hhpothetische) decreta praedeterminantia und un abhängig vom beschließenden Willen, wie der Molinismus behauptet? Wie immer man sich zu diesen in das innerste Heiligtum Gottes hineinsührenden Fragen auch stellen mag, sür beide Shsteme beginnt jest jenes mhstische Dunsel, welches in den mächtigen Vorhallen unserer großen gotischen Dome zu herrschen psiegt: durch das Fenster der "mhstischen Kose" dringt nur mehr gedämpstes und abgeblendetes Licht. Der irdischen Koses" schien wis sehenden, in der Frage des göttlichen Wisse wohnt" (1 Tim. 6, 16).

Bierter Sag. Die bedingt-zukunftigen freien hanblungen fieht Gott nicht in hhpothetischen Willensbetreten, sondern in

ihrer von Ewigkeit einbeutig bestimmten, objektiven Wahrheit voraus Communis Molinistarum.

Beweis. Zum Verständnis der im ersten Satteile ausgedrückten thosmistischen Doktrin ist folgendes vorauszuschicken. Es gibt überhaupt zwei Arten von Willensdekreten: absolute und bedingte.

a) Unter einem absoluten Dekret versteht man ein solches, das sowohl seitens des Subjektes als auch seitens des Objektes unbedingt ist, wie z. B. der götkliche Schöpfungsbeschluß: "Ich will erschaffen." Ein bedingtes Vekret dagegen ist ein solches, das entweder auf seiten des (beschließenden) Subjektes oder auf seiten des (beschlossenen) Objektes von einer vorgängigen Bedingung abhängt. Im ersteren Falle besitzt der Beschließende keinen wirk-lichen Willen zur Tat (voluntas), sondern desige ihn nur (velleitas), wosern eine gewisse Bedingung ersülkt wäre, wie z. B.: "Ich möchte stiegen, hätte ich Flügel." Im zweiten Falle ist zwar in der beschließenden Person ein wirklicher Wille vorhanden, aber so, daß er erst die Erfüllung einer Bedingung erwartet, wie z. B.: "Ich will Sodoma schonen, wenn sich zehn Gerechte darin sinden." Kun kann die Ersüllung der Bedingung entweder in der Hand des Beschließenden stehen liegen oder aber von einem fremden Willen abhängen. Letzerer Art ist der götkliche Helswille: "Ich will, daß alle Menschen selig werden, wenn sie mit der Gnade mitwirken wollen." Ersterer Art ist nach thomistischer Aussaliensdeterwinieren, wenn schwiß: "Ich beschließe, die Ihrer zur Buße zu prädeterminieren, wenn ich ihnen den Messigs sendete." Die thomistischen Beschlung die Bekehrung von Thruß: "Ich beschließe, die ihren wirklichen Beschluße faßt, aber obzektiv absolut, insosen dassen haben seen Bedingung geknüpft sind, deren Ersüllung Gott allein in seiner Dand hat. Außerden Aussales der Bedingung nicht äußern kann. Solcherzgestalt sind nun die Willensdekrete, in welchen Gott mit unsehlbarer Gewisheit das bedingt Frei-Jukünstige voraussieht. Denn da die determinatio ad unum nicht von der freien Selbstentschen Gottes allein abhängt, sillens, sondern dem ben haben selbstentinsedium gefunden. Den alteren Thomisten wie Ledes ma und Euriel var dese Lösunden. Den alteren Thomisten wie Ledes ma und Euriel var dese Lösunden. Den alteren Thomisten wie Ledes ma und Euriel var dese Lösunden.

Die Achillesserse dieser subjektiv absoluten und objektiv bedingten Prädeterminationen liegt auch hier wieder in der kaum vermeidlichen, wenn auch undeabsichtigten und ausdrücklich verleugneten Konsequenz, daß sie die Freiheit der bedingt-zukünstigen Handlungen ebenso zugrunde zu richten schienen wie diesenige der absolut-zukünstigen. Roch schlimmer aber ist die weitere Konsequenz, daß insbesondere die bedingt-zukünstigen Sünden auf Sott selbst als Urheber zurückzufallen schienen (Genaueres s. in der Gnadenlehre). Beide Folgerungen dürsten sich mit zwingender Logik aus dem Begrifse der praemotio physica ergeben, welchen der Molinismus in Interesse der Willensseriheit daher nach allen Richtungen aufs nachdrücklichse bekämpst. Sibt man diese zwei Folgerungen aber einmal als logisch derechtigt zu, dann ist der Schluß unvermeiblich, daß solche Dekrete in Gott nicht existieren, ja gar nicht existieren können: solglich können sie ihm auch nicht als Erkenntnismedium der actus liberi futuribiles dienen. Allein auch von den zwei entscheden Hauptgründen abgesehen, lassen sied gegen die Existenz derartiger Willensdekrete noch andere gewichtige Bebenken erheben. Welches ist der Investe Erkenntnis auch des bedingt Frei-Zukünstigen sie weisen Zweck der Hypothetischen Dekrete? Zedensalls der, dem Allewisen weisen Zweck der Korsehung zu siedern. Denn wie wir früher hervorboben, könnte Gott ohne die seientia suturibilium die wirkliche Welt, die er erschassen.

Welt- und heilsordnung laffen fich noch ungählige andere Ordnungen benken, welche im Buftande bloger Möglichteit ewig verharren und bei welchen es sich nur um hppothetische Atte hppothetischer Vernunftwesen handelt. Run entsteht bas Dilemma: Entweber hat Gott bezüglich aller möglichen Vernunftgeschöpfe in allen möglichen Weltordnungen subjektiv-absolute und objektib-bedingte Willensbekrete erlaffen ober nicht. Wenn nein, dann ift feine Allwissenheit in dem Maße beschränkt, als keine Dekrete existieren; denn ohne Dekrete kein Wissen. Wenn ja, dann existieren in Gott aktual unenblich viele Willensdekrete zu keinem anderen Zweck, als um sein Wissen zu erweitern und sicherzuskellen. Letteres erschien aber sogar manchen Thomisten ,indecens ac supersluum" (vgl. Gonet, De aux. grat. disp. 5 art. 2 § 8), indem sie sich bescheiten, mit Johannes a S. Thoma (De scientia Dei disp. 20 art. 2) zu sagen: Deum statuisse nihil de illis (combinationibus possibilibus) decernere, sed sub sola possibilitate concludere, utramque contingentiae partem aestimans probabilem (vgl. Billuart, De Deo diss. 6 art. 5 sub finem). So pendelt benn der Thomismus zwischen einer unangemessenn Gottesvorstellung und einer höchst bedenklichen Einschränkung der Allwissenheit hin und her. — Auch darin liegt etwas Mißliches und Unverständliches, daß, wenn auch nicht alle, so doch die meisten Willensdefrete jedes vernünftigen und weisen Grundes zu entbehren scheinen. Hatte Sotte einmal absolut beschlossen, ben Bewohnern von Thrus und Sidon den Messias nicht zu schiefen, so war die Sache für den Willen Gottes ein für allemal erledigt. Wozu ihm also ein zweites Dekret unterschieben des Inhalts: Hätte ich ersteres nicht beschlossen, so würde ich beschließen, ihnen den Messias (ben ich aber nicht senden will) zu senden und sie zur Buße zu prädeterminieren? Man wird antworten: Ohne ein folches Defret befäße Gott nicht die zur Borfehung in der gegenwärtigen Weltordnung nötige Wiffenichaft. Gut. Allein dies beweist nur, daß die thomistische Anschauung, welche die scientia futuridilium ganz auf Willensdekrete als Grundlage stellt, sich in einem müßigen Zirkel bewegt: "Ich beschließe, um zu wissen, was ich beschließe." Nimmt man endlich noch hinzu, daß weder die Kirchendäter noch der hl. Thomas von Aguin von solchen hppothetischen Defreten etwas gewußt haben. während fie doch in der Lehre von der Heiligkeit Gottes und von der Sunde unbedingt hatten davon reben muffen, fo fann der thomistischen Dottrin auch der Borwurf der Neuheit nicht erspart bleiben.

b) Indessen hat auch der Molinismus einen harten und schweren Stand, wenn er nicht nur kritisch niederreißend, sondern auch positiv aufbauend vorgehen will. Streng genommen zeigen die Molinisten nur in zwei Kardinalpuntten eine selkene Einmütigkeit und Übereinstimmung: in der Gegnerschaft gegen jede praemotio physica und in der Hochhaltung ihrer scientia media. Beides aber dient nur dem einen Ziel: Rettung und Ershaltung der menschlichen Willensfreiheit. Tritt man dagegen an sie heran mit der heissen Frage, woher denn die scientia media eigentlich ihre Unsehlbarkeit beziehe, oder, was dasselbe ist, in welchem Erkenntnisme dium Gott das bedingt Freisukünstige mit Sicherheit erkenne, so schwierigkeiten in des erschiedenssten Seitenrichtungen sich zu entsernen. Die Schwierigkeiten in dieser "Luadratur des Zirkels" stellen sich tatsächlich als so bedeutend heraus, daß neuerdings einzelne Molinisten, wie P. Kleutgen u. a., auf die nähere Bezeichnung dieses Mediums lieber Berzicht leisten und ununwunden ihre Unwissenheit eingestehen, indem sie Frage der Tatsächlichkeit der scientia media von derzenigen ihres Ursprunges und Modus scharf trennen und nur noch an erstever setstalten. Mit dieser Preisgade ist jedoch ohne weiteres zugestanden, daß auch der Molinismus in seinen letzen logischen Ausläufern schließlich vor dem Mitsterium angelangt ist, dessen Schleierhüllen Gott allein in seiner Hand. Unter sotanen Umständen kann die nachsolgende Darlegung nicht viel mehr als den Wert eines zagenden und tastenden Bersüches beanspruchen

Um die verschiedenartigen, auf den ersten Blick sich widersprechenden Erklärungsweisen der Molinisten miteinander zu versöhnen, dürste es sich nach dem Borgange Hontheims (Institt. Theodicaeae p. 640 sqq.) empsehlen, ihre sachliche Harmonie und Jusammenstimmung dadurch ans Licht zu stellen, daß man dieselben als verschiedene Entwicklung kstusen ein und desselben Grundgedankens auffaßt. Man kann so vier Formen des Molinismus unterscheiden, don denen jede solgende eine tiesere Erklärung der jeweils vorausgehenden darbietet.

Erstes Stadium. Einerseits steht sest, daß Gottes Verstand unendlich ift, anderseits, daß alles (absolut und bedingt) Frei-Jufünstige den Ewigkeit her eindeutig bestimmt und daher erkennbar ist. Eine unendliche Vernunft muß aber alle und jede Wahrheit erkennen: folglich erkennt Sott altes (absolut und bedingt) Frei-Jufünstige. Aber worin? Keinesfalls in absoluten oder hypothetischen Dekreten mit prädeterminierender Wirkung, weil es sonst um die Wilkensspreiheit geschehen wäre: denn die determinatio ad unum muß von der Selbstentscheit geschehen wäre: denn die determinatio ad unum muß von der Selbstentscheitung des freien Wilkensausgehen. Ulso erkennt Gott die (absolut und bedingt) freien Wilkensatte in ihnen selbst oder, was auf dasselbe hinauskommt, in ihrer objektiven Wahrheit voraus. Drängt man diesenigen Molinisten, welche hier stehen Beiben, zur Beantwortung der Frage, inwiesern dann noch wahr bleibe, daß Sott das Freie in seinem eigenen Wesen alls medium in quo erkenne, so erhält man vielsach die unbestredigende Antwort: das sei ein Geheimnis.

Iichten, gehen andere Molinisten einen Schritt weiter und nehmen ihren Ausgangspunkt von der Doppelwahrheit, einmal daß Gott alle Wahrheiten, die er erkennt, jedenfalls unmittelbar in seiner eigenen Wesenheit als Erkenntnismedium erkennt (s. o. S. 170 s.), sodann daß dieser Wesenheit als Erkenntnismedium erkennt (s. o. S. 170 s.), sodann daß dieser Wesenheit sielber eine unendliche Darstellungs- und Spiegelungskraft innewohnt. Deus est speculum absolutum omnis veritatis. Weil nun aber daß saholut und bedingt Frei-Jukünstige jedenfalls objektiv wahr und deshalb erkenndar ist, so kann es nicht außbleiben, daß daßelbe im Wahre heitsspiegel der göttlichen Wesenheit dital zur Varstellung, folglich zur Kenntnis Gottes komme. Mithin erkennt Gott die freie Zufunst zwar terminativ in ihr selbst, aber determinativ in seinem eigenen Wesen als medium in quo. Bgl. S. Thom., Contr. Gent. I, 67: Divinus intellectus ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem. Allein der Modus jener "Abspiegelung" bleibt in geheimnisvolles Dunkel gehüllt, außgenommen daß an feine praemotio physica zu denken ist.

Dritte's Stadium. Die jest aufzuhellende Schwierigkeit bezüglich des Spiegelungs-Modus kommt uns wohl am schärfften zum Bewustsein, wenn wir das Berhältnis der futura und futuribilia zur göttlichen Wesenheit als dem "Spiegel alles Wahren" näher ins Auge faffen. Auch das Frei-Bufunftige fann auf Ertennbarteit nur dann Unfpruch erheben, wenn es wie alle Wahrheit ein reales Fundament nachweift. Wo ist nun aber dieses Fundament zu finden, wenn man die thomistischen Willensdefrete ab-Bielleicht in der Wirklichkeit des freien Attes felber? Allein diefer existiert ja noch nicht, sondern tritt erst später in die Erscheinung, oder er wird überhaupt niemals existieren wie bei den meisten suturibilia. der geschöpflichen Urfache des zufünftigen Aftes? Aber auch der Wille als Ursache existiert noch nicht, sondern wird erst später existieren, und wenn er wirklich schon da wäre, so enthielte er die freie Wirkung nicht mit Notwendigkeit. Deficiente fundamento deficit veritas. Folglich scheint die göttliche Wesenheit ein schlechter Spiegel des Frei-Jukunftigen zu sein. Indessen fommt uns in Auflösung dieses Dilemmas die konstante Lehre des Aquinaten ju hilfe, wonach die Ewigfeit Gottes die freie Zukunft ebenfo flar und

bestimmt widerspiegelt wie die freie Gegenwart. Die freie Selbstbestimmung des Willens, auch wenn fie (absolut oder bedingt) noch in der Zukunft liegt, ist der ewigen Wesenheit Gottes stets gegenwärtig: er sieht nicht voraus, sondern schaut immer. Die Koeristenz Gottes mit den Kreaturen — aber nicht umgekehrt die Koeristenz der Kreaturen mit Gott (s. o. S. 137) — läßt für ihn die Zeitunterschiede in Wegsall kommen. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 57 a. 3: Futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo in causa sua, et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cgnoscuntur, ut solem oriri cras . . . Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt . . ., sed etiam casualia et fortuita, quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest et ipsum concludit. Et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia, quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia, et videt omnia, ut in seipsis sunt. Augustinus hatte schon dasselbe gelehrt (Ad Simplic. 1. 2 qu. 2): Deo, qui omnia supergreditur tempora, nihil est futurum, ober wie ber hl. Bernhard sich so schön ausdrückt (In Cant. serm. 80): Futura non expectat. praeterita non recogitat, praesentia non experitur. Aus biesem wichtigen Theologem ergibt sich aber ohne weiteres, daß das (absolut und bedingt) Frei-Jukünstige von Ewigkeit her eine determinata veritas ist, nicht durch göttliche Prädetermination, sondern kraft der freien Willensentscheidung. Man höre wieder den hl. Thomas (Comment. in Aristot. de interpret. lib. 1 lect. 14): Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totius temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum: et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur, secundum quod (unumquodque) est in seipso existens, non quasi sibi futurum . . ., sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum, quae sunt in quocunque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in se ipso, non in causa sua . . ., quia unumquodque, prout est in se ipso, iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia, quae fiunt in tempore; et tamen . . . non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter. Es ist also die ewige Spiegelungsfraft des göttlichen Wesens, welche zusammen mit der zeitlichen, aber dem Ewigen stetkfort gegenwärtigen Selbst bestimmung des freien Willens die Realität der Wahrheit des (absolut und bedingt) Frei-Zukunstigen begründet. Hat so das dritte Stadium mit Hilfe des Mosseriums der Ewigkeit Gottes zwar ein reales Fundament sür die Wahrheit der freien Zutunft gefunden, fo bleibt dennoch der Modus diefer Fundamentierung noch dunkel, da hinter dem Begriffe der vis repraesentativa aeterna ein neues Geheimnis lauert.

Biertes Stadium. Um die Aufhellung dieses letten Dunkels, die aber nicht vollständig gelingen will, bemüht sich die vierte Entwicklungsstuse des Molinismus. Man geht von dem Grundsate aus, daß überhaupt kein freier Akt ohne die tätige Mitwirkung Sottes aus der All- und Ersteursache möglich, solglich auch nicht wahr und erkenndar ist. Hiernach erkennt Sott die absolut zufünstigen Freihandlungen in seinem Wesen (Willen) als medium in quo insosern voraus, als er die Ursache des freien Aktes durch seine Mitwirkung ist. Was aber die bedingt zufünstigen Akte betrist, auf die es uns hier am meisten ankommt, so muß ihre Erkennbarkeit oder Wahrheit konsequent von dem hhhothetischen Mitwirkungswillen der duturibilia wohl letztlich und schließlich gesucht werden. Damit ist denn die molinistische Endstation erreicht, mit ihr aber auch jene unübersteigliche Schranke, hinter welcher ein unergründlicher Abgrund gähnt. Denn da auch der hhhothetische concursus divinus, gerade so wie der wirkliche, nach molinistischer Aussachen die hhhothetische Selbst bestimmung des Willens nicht kausal hervordringt, sondern voraussestet, so sest ehn Grunde genommen auch die unsehlbare Erkenntnis diese hhpothetischen sreien Aktes durch die scientia media bereits voraus, ohne letztere gründlich aus

bem bedingten Mitwirkungswillen zu erklären. Die scientia media im molinistischen Sinne ist folglich ein wertvolles und, wenn man will, unentbehrliches Postulat, das jeder Möglichkeit eines strengen Beweises spottet. So endet die ehemals mit so großer Erbitterung geführte Kontroverse zuletzt in einem undurchdringlichen Geheimnis. Lgl. Ps. 138, 6: Mirabilis facta est

scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam.

Die ruckblickende Uberschau auf den zurückgelegten Weg ermöglicht jetzt auch eine gedrängte Charafteristik der beiden sich gegenüberstehenden Shiteme. Der Thomismus ist gewiß an sich eine großartige, durch strenge Konsequenz ausgezeichnete Weltanschauung, welche in imposanter Weise die Allmacht, Bewegungstraft, Allursächlichkeit, Herrschergewalt und Souveränität Gottes zum lebendigen Ausdruck bringt. Aber gerade die rücksichtslose Durch= führung des Grundgedankens auf allen Gebieten führt ihn an einzelnen Stellen zu Härten und Schrofsheiten, welche die harmonische Glieberung des architektonischen Grundrisses erheblich stören und als scharf und herb hervortretende Spigen und Eden unangenehm empfunden werden. Psichologisch wirft er finster, stimmt zum sittlichen Ernst, gebiert eine hohe, mehr zur Furcht hinneigende Vorstellung von Gott und sagt am meisten glaubensftarken Charakteren zu, während er schwache Naturen leicht zur Verzweiflung treiben kann. Deshalb eignet er sich nur zum Vortrag auf der Lehrkanzel und ist in der anseuernden und aufmunternden Predigt für das christliche Bolk underwertbar. Im Molinismus hingegen erblicken wir sanstere und mildere Züge, eine hohe Auffassung von der liebevollen Borsehung Gottes, von seinem barmherzigen Heilswillen, von seiner aufsuchen Gnade, von seiner mit unendlicher Nachscht gehaarten Kraft der Anschmiegung an den gebrechlichen Willen. Deshalb stimmt er psichologisch mehr zum unverbrücklichen Bertrauen auf Gott, stärft das Bewußtsein in die eigene Mitwirfungskraft, spornt an zu kraftvoller Selbstätigkeit in Sachen des Seelenbeilz, erzeugt Auhe und Heiterkeit des Gemütes. Sbendarum ist er aber auch die natürliche Sprache des Kanzelredners, die unbewußte Unterweisungsform des Katecheten in seinen Borträgen an die christliche Kinderschar. Unversöhnlich in ihren leitenden Prinzipien, weittragend in ihren praktischen Folgen, aber trothdem fußend auf der gemeinsamen Kirchenlehre, werden beide Shsteme auch in Zukunft ihre werbende Kraft behalten, zu allen Zeiten Schule machen und in ihren Kreifen fogar erhebend und erbauend fortwirken, solange nicht blinde Leidenschaft und verderbliche Parteisucht das gute Einbernehmen ihrer Bertreter ruchloserweise stören. Über ben Standpunkt bes bl. Thomas vgl. Vict. Frins S. I., S. Thomae doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera seu S. Thomas praedeterminationis physicae adversarius, Parisiis 1892; bagegen Dummermuth, Defensio doctrinae S. Thomae de praemotione physica, Parisiis 1896; Dietamp, Dogmatit, Bb. I2, S. 180 ff., Münfter 1917.

Viertes Rapitel.

Die Attribute der Tätigkeit Gottes. Das göttliche Wollen.

Bgl. S. Thomas, S. th. 1 p. qu. 19 sqq. und seine Kommentatoren; Contr. Gent. I, c. 72—96. Das Bollständigste bietet *Ruiz, De voluntate Dei, Lugduni 1630. — Bon neueren Dogmatikern vgl. Scheeben, Dogmatik, Bb. I §§ 96—104; Kleutgen, De ipso Deo p. 326 sqq., Ratisbonae 1881; L. Janssens, De Deo uno, tom. II p. 228 sqq., Friburgi 1900. Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige S. 209 sq., Regensburg 1907. Das rein Bhilosophische s. bei *Jos. Hontheim., Institt. theodicaeae p. 661 sqq., Friburgi 1893.

Die Existenz des göttlichen Willens folgt teils aus der reinen Geistigkeit Gottes, welche außer dem Erkennen begrifflich auch das Wollen einschließt, teils aus klaren Schriftexten, die uns noch ost begegnen werden. Bgl. Matth. 26, 39: Non sieut ego volo, sed sieut tu; ebd. 26, 42 (6, 10): Fiat voluntas tua (τὸ θέλημά σου) usw. Als Dogma deklariert vom Vatikanum (Sess. III cap. 1 de Deo bei Denz. n. 1782).

de Deo bei Denz. n. 1782).

Der sachliche Parallelismus zwischen göttlichem Verstand und Willen läßt sich teilweise schon durch die entsprechende Diathese des Lehrstoffes zum Ausdruck bringen, indem man nach dem Wie, Was und Wie beschaffen des göttlichen Wollens fragen kann. Es ist demgemäß zu handeln den Der Weise, dem Objekte und den Eigenschaften (Tugenden) des göttlichen Willens. Wie beim Wissen, so liegt auch deim Willen der Hauptton wieder wur der unendlichen Vollkommenheit, zu der man teils durch Beschreibung des dreisachen Erkenntnisweges der Besahung, Verneinung und Steigerung, teils durch Heranziehung der Seinsattribute, insonderheit der Aseität, Einsachheit und Unveränderlichkeit, gelangen kann.

§ 1.

Die Weise des göttlichen Wollens. Notwendigkeit und Freiheit des Willens Gottes.

In genauer Parallele zur Weise des Erkennens (s. o. S. 143) läßt sich auch die Weise des göttlichen Wollens in analogen Grunds und Leitsätzen feststellen. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei der Nachweis der Freiheit des göttlichen Willens, als dessen Grundakt die Liebe zu gelten hat.

Erster Satz. Wie die Selbstbegreifung, so ist auch die Liebe Gottes zu sich selbst real identisch mit seiner Wesen-

heit. De fide.

Beweis. 1. In der Liebe fulminiert alles Wollen, wie beim Bernunstgeschöpfe, so auch bei Gott. Deswegen ist der Grundakt des göttlichen Willens die Liebe zu sich selbst. Nun ist aber Gott als höchstes und unendliches Gut unendlich liebenswürdig, seine Liebenswürdigkeit aber wird adäquat erschöpft durch einen ebenso unendlichen Liebesakt: solglich ist Gott zunächst die Lautere (substantiale) Liebe. Bgl. 1 Joh. 4, 8: "Gott ist die Liebe." Da ferner das höchste Gut nichts anderes als die göttliche Wesenheit sub ratione bonitatis ist, so fällt die substantiale Liebe ihrerseits wieder mit dem göttlichen Wesen in eins zusammen. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 19 a. 1: Oportet in Deo esse voluntatem, cum in eo sit intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle. Nach Analogie des aristoteslischen Sazes: Θεός ἐστι νόησις νοήσιως nennen daher manche Scholasitier Gott auch mit Recht dilectio dilectionis. Es bedarftaum der Erinnerung, daß auch zwischen der Selbstbegreisung und Selbstliebe wieder ein absolutes Identitätsverhältnis herrscht nach dem Schema: infinitum nosse — infinitum velle — infinitum esse. Bgl. "Einsacheit Gottes" ob. S. 90 ff.

- 2. Aus dem Gesagten fließen von selbst einige wichtige Folgerungen. Da dem göttlichen Wollen wegen seiner Identität mit allen Attributen jed-wede Zusammensehung und Potentialität fremd ift, so kann der Wille Gottes nicht als Vermögen, sondern nur als purster Att gedacht werden. Dieser eine (substantiale) Willensakt, kraft bessen das liebende Subjekt (— Gott) und das geliebte Objekt (= Gott) sich adäquat umfangen und ergreifen, ift zugleich unberänderlich und ewig, und zwar nicht bloß in sich selbst betrachtet, sondern auch in Beziehung auf die Geschöpfe. Der Abergang von Kiebe in Haß vollzieht sich daher nicht in Sott, sondern einzig und allein in der Kreatur, die sich bald der Liebe, bald des Haßes Gottes würdig macht. Bgl. Ps. 32, 11: Consilium Domini in aeternum manet. Weil der göttliche Wille serner wegen seiner Aseität absolut unabhängig ist, so solgt, daß ibm alles eigentliche Streben nach Gutern fremd fein muß. Daher gibt es in Gott nicht nur feine eigentliche Begierbe (cupido), fonbern auch feine begehrliche Liebe (amor concupiscentiae); er ist folglich die reine, in sich selbst ruhende, begierdelose Liebe. Nur insosern er nicht zwar sich selbst, wohl aber seinen Geschöpfen Gutes wünscht, kann tropisch von einem amor quasi concupiscentiae die Rede sein. Bgl. S. th. 1 p. qu. 20 a. 2 ad 3: Deus proprie loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas et etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis. Da der göttliche Bille auch unendlich vollkommen ift, jo verträgt er endlich nur folche Bestimmungen, welche begrifflich teine Unvolltommenheit involvieren, was sowohl bei Affekten (z. B. Traurigkeit) als auch Tugenden (3. B. Gehorfam, Reue) vorkommt. Wenn tropbem fogar die Hl. Schrift bem göttlichen Willen derartige Prädikate beilegt, so find sie als Tropen und Metaphern bzw. als Anthropomorphismen aufzufassen. Maßgebend bleibt auch hier ber Grundfat: Rur reine Bolltommenheiten finden fich in Gott formaliter, die gemischten hingegen virtualiter et eminenter (f. v. S. 83 ff.).
 - 3. Un der Hand dieses wichtigen Axioms besitzen wir auch schon einen sicheren Maßstab zur Beurteilung der Lehre von den sog. Affekten des göttlichen Willens.
 - a) In den Vernunftwesen (Mensch, Engel) unterscheidet man bekanntlich, analog den sog. "Leidenschaften" (passiones) des sinnlichen Strebevermögens, elf Willensaffekte, nämlich: Liebe und Hah, Freude und Traurigkeit, Sehnsucht und Flucht, Hohstagische und Verzweislung, Kühnheit und Flucht, Hohstagische Analhse vermag sie indes alle auf den Grundassekt der Liebe zurückzuführen. Unter Absehung von den gleichnamigen Affekten der sinnlichen Sphäre, welche der göttlichen Geistnatur selbstevitändlich serne liegen, können von den genannten elf Affekten offenbar nur solche formell auf Gott übertragen werden, welche keine Beimischung von Unvollkommenheit in sich tragen, wobei außerdem noch darauf zu achten ist, daß auß den reinen Bollkommenheiten vorerst noch der sog. "kreatürliche Modus" (durch Regation) beseitigt werden muß. Wenn nun bezüglich einzelner dieser Affekte in ihrer Anwendung auf den göttlichen Willen auch unter den Theologen keine Simmitigkeit herrscht, so hängt dies einzig und allein an der Frage, ob der betressend Affekt als eine eigentliche perfectio simplex anzusehen sei oder nicht. Im einzelnen gelten etwa solgende Grundsähe.
 - b) Nach der einstimmigen Lehre aller Theologen besitzt der göttliche Wille in sublimiertester Form vor allem die Affekte der Liebe (amor) und der Freude (gaudium), weil ja die Liebe geradezu sein Wesen ausmacht (vgl. 1 Joh. 4, 8) und die Freude nichts anderes bezeichnet als die genießende Rube im Besitze eines Gutes. Was die konträren Gegensätze des Hasse (odium) und der Traurigkeit (tristitia) betrifft, so ist letztere als widerwillige Ertragung eines Ubels jedensalls eine persectio mixta und als solche

formell vom göttlichen Willen fernzuhalten, dem man nur "Mißfallen" ohne eigentliche Traurigkeit zuschreiben darf. Beim Willensaffekte des Haffes unterscheibet man ben haß des Abscheues (odium abominationis) vom haß der Feindschaft (odium inimicitiae), welch letzterer gegen die Berson sich richtet, während ersterer das Übel als solches trifft. Sicher ist, daß der göttliche Wille einen unendlichen Haß gegen das Übel der Sünde hegt, einmal weil ein solcher Abschen begrifflich eine reine Bollkonmenheit bezeichnet, sodann weil er ein wesentliches Moment der göttlichen Heiligkeit bildet (f. o. S. 114). Db Gott auch gegen die Person des Sunders einen eigent= lichen Haß hege, ift dagegen Kontroverse, da es ausdrücklich heißt (Weish. 11, 25): Diligis omnia, quae sunt et nihil odisti eorum, quae fecisti. Die diesem göttlichen Liebesgesetze entgegenstehenden Schristexte (vgl. Ps. 5, 7: Odistionnes, qui operantur iniquitatem) deuten deshalb manche Theologen im tropischen Sinne, während andere dieselben im wörtlichen Sinne nehmen. Die Wahrheit dürfte wohl in der Mitte liegen, insofern Gott den Sünder als sein Geschöpf liebt, als Abertreter seiner Gebote aber haßt. So der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 20 a. 2 ad 2): Nihil prohibet, unum et idem secundum aliquid amari et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat; sic enim et sunt et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt et ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur. Von den Affekten der Sehnsucht (desiderium) und Flucht (fuga) gilt etwa dasselbe wie von der begehrlichen Liebe (amor concupiscientiae), da Gott bezüglich seiner selbst weber nach Gütern begehren noch vor drohenden ildeln fliehen kann. Nichts steht aber der Annahme im Wege, daß er — freilich unter Ausschließung jeder sog. "Gemütsbewegung" — sowohl das Glück und Wohl seiner Geschöpfe sehnsüchtig herbeiwünsicht, als auch gegen ihr Wehe und Unheit sich abwehrend verhält, wie 3. B. beim Heilstwillen. Bgl. Ez. 33, 11: "Ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß der Gottlose sich bekehre und lebe." Dagegen sind die vier Affekte der Hoffnung (spes) und Kühnheit (audacia) sowie der Berzweiflung (desperatio) und Furcht (timor) als perfectiones mixtae unbedingt vom göttlichen Willen auszuschließen, weil das erste Begriffspaar den Nebengedanken des Schwierigen, das zweite den des Gefahrvollen in sich schließt, zwei Momente, welche mit der Allmacht streiten. Wenn man endlich unter Jorn (ira) "den aus Schmerz über erlittenes Unrecht hervorgehenden Wiedervergeltungswillen" versteht, fo haben gewiß die Kirchenväter und Theologen recht, wenn fie die einschlägigen Bibelstellen als Anthropomorphismen beuten und darin nichts anderes als ben Willen der Strafgerechtigkeit ausgedrückt finden. Näheres f. bei Suarez, De Deo tract. 1 lib. III c. 7; Gonet, Clyp. thomist. tract. 4 disp. 6; Kleutgen, De ipso Deo p. 343 sqq.

Zweiter Sat. Araft seiner unendlichen Liebe liebt Gott alles Gute, und zwar sich selbst als höchstes Gut mit Not-wendigkeit, die außergöttlichen Güter aber mit Freiheit. De fide.

Beweis. Sowohl die Notwendigkeit der göttlichen Selbsteliebe als auch die Willensfreiheit Gottes in seinem Wirken nach außen hat das Batikanum desiniert (Sess. III cap. 1 de Deo bet Denz. n. 1783): Deus . . . liberrimo consilio . . . utramque de nihilo condidit creaturam. Cf. ibid. can. 5: Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, a. s. Unter Freiheit ist nicht bloß die Freiheit von äußerem Zwange (libertas a coactione), sondern namentlich von innerer

Notwendigkeit (libertas a necessitate) verstanden, welche auch "Wahlfreiheit" (libertas indifferentiae) heißt. Über die Freiheit des Schöpfungswillens s. die Schöpfungslehre.

1. Wenn Gott die wesenhafte Liebe ift und diese ihrer Ratur nach auf das Gute als solches geht, so folgt, daß er mit innerer Notwendigkeit — nicht aus sittlichem Pflichtbewußtsein — sich selber als das unendliche Gut im selben Maße lieben muß, als er sich adaquat und tomprebensiv ertennt. Wie verhalt sich der Wille Gottes aber zu ben außergöttlichen Gutern? Man muß unter-Dieselben laffen fich nämlich unter einem zweifachen Gesichtswintel betrachten: entweder als existierend oder als blog möglich d. i. noch nicht oder überhaupt niemals existierend. Sind die (Welt-) Dinge durch den freien Schöpfungswillen einmal ins Dasein getreten, so fann Gott nicht umbin, mit der Liebe, mit der er sich selbst als höchstes Gut liebt, auch das Gute in den von ihm gewirkten Dingen als Abspiegelung und Bartigipation seiner eigenen Wesenheit und Gute mitzulieben. Bgl. Weish. 11, 25: Diligis omnia, quae sunt et nihil odisti eorum, quae fecisti. Sprichw. 8, 31: Deliciae meae esse cum filiis hominum. Einen schönen Bernunftbeweis bietet der hl. Thomas (Contr. Gent. I, 75): Quicunque enim amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia, in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet omnia dulcia amet. Quum igitur Deus amet bonitatem suam propter ipsam, omnia autem quae sunt hanc aliqua ratione participent, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia. Über die Liebe Gottes ju den bloß möglichen Gütern f. § 2.

2. In der tatsächlichen Mitteilung seiner Gutheit nach außen, wie bei der Erschaffung, Erlösung und Heiligung ist der göttliche Wille hingegen absolut frei. Dies ist klare Schriftlehre. Die Freiheit des Schöpsungswerkes betont Pf. 134, 6: Omnia quaecunque voluit Dominus fecit in coelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis. Näheres s. in Schöpfungslehre. Nach der prägnanten Lehre des Apostels Paulus ist auch die Erlösung sowie die Heilsberufung das Werk der freiesten Liebe Gottes. Bgl. Eph. 1, 5-11: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae (κατά την εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) . . ., ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum eius quod proposuit in eo . . ., in quo etiam et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae (κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ την βουλην τοῦ θελήματος αὐτοῦ). Ebenso entstammt die dem 51. Geiste zugeeignete Austeilung der Charismen dem freien göttlichen Willen. Bgl. 1 Ror. 12, 11: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis, prout vult (καθώς βούλεται). — Im engsten Anschluß an die Schriftexte hat auch die Patristik einhellig die Freiheit Gottes nach außen verteidigt. Ambrosius sagt (De fide II, 6, n. 48): Apostolus quoque dicit, quia omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult, i. e. pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. Im Namen der griechischen Kirchenväter erklärt Johann von Damaskus (De duab. in Christo volunt. n. 28): "Die göttliche Natur ist mit Willen und Freiheit begabt, auf welche weder eine Sünde noch eine Beränderung fällt." Am fürzesten und treffendsten bemertt Hippolyt (Contr. Noet. c. 8): Πάντα ποιῶν ὡς θέλει, καθὼς θέλει, ὅτε θέλει. Näheres s. bei Kleutgen, De ipso Deo p. 333 sqq.; Ih. S. Simar, Dogmatik, Bb. I⁴, S. 181 sp., Freiburg 1899.

3. Die vorgetragene Offenbarungslehre hat die Schule in das Axiom gefaßt: Divina bonitas (= essentia) est obiectum formale et primarium, bonitas rerum autem obiectum materiale et secundarium voluntatis divinae. Zur Terminologie s. o. S. 147 f. In der Tat kann dem unendlichen Willensakt kein anderes als ein unendliches Objekt proportioniert sein, d. i. die göttliche Wesenheit selber; fie allein also wird das formale und primare göttliche Wesenheit selber; sie allein also wird das sormale und primare Objett der göttlichen Liebe bilden. Als absolute Selbstliede ist dieses Wosen kein kalter, gewinnsüchtiger Egoismus, sondern innerstes Vedenssengesetz, kraft dessen dott das unendliche Gut d. i. sich selbst unendlich lieben muß. Was die Qualität derselben betrifft, so kann sie als wahrhaft göttliche Liede kein eigentlicher amor concupiscentiae sein, sondern Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) und bezüglich der vrei göttlichen Personen auch Liebe der Freundschaft (amor amicitiae). Dies ergibt sich auch a posteriori aus dem Charakter der theologischen Liebe. Denn wenn die christliche Karitas das döckste schönkte, beste Gut um seiner selbst did a posteriori das dem Syntatier der tigeriogijalen Liede. Sein wenn bein driftliche Karitas das höchste, schönste, beste Gut um seiner selbst willen liedt, so tut sie es aus keinem anderen Grunde, als weil sie ihrem innersten Wesen nach eine übernatürliche Teilnahme am Liedesleben Gottes ist: solglich liedt Gott sich als unendliches Gut a fortiori um seiner selbst wegen. Wit diesem Ergebnis ist die Ausstellung des Durandus, daß nicht das konkrete bonum infinitum. sondern das abstrakte bonum in communi das Formalobjekt der göttlichen Liebe bilde, ebenso unvereinbar wie etwa der analoge Sak, daß nicht die unendliche Wahrheit oder Wesenheit Gottes, sondern das Sein im allgemeinen das Formalobjekt des göttlichen Wissens ausmache. Bgl. Gonet., Clyp. thomist. tract. 4 disp. 2 art. 1 \ 4. — Der zweite Teil des obigen Axioms slieht aus dem ersten als sein Korollar. Wenn Gottes eigene Gutheit das bestimmende und spezifizierende Formalobjekt des göttlichen Wislen, sondern nur um feiner selbst wegen lieben. Das geschöpfliche Gut ist daher weder Motiv noch Endziel des Wislens Gottes, weil beides Vervollsommung und Bedürstigkeit voraussehen würde. Umgekehrt kann das Endziel der Welt nur bestehen in der Verherrlichung des unendlichen Gutes (s. v. S. 112). Bgl. Apok. 21, 6: Ego sum α et ω, initium et sinis. 1 Kor. 8, 6: Ex quo omnia et nos in illum (sl</br>
ch achten der des sendischen Seiter des Willens, wie kund der der Greichen Gutes (s. v. S. 112). Bgl. Apok. 21, 6: Ego sum α et ω, initium et sinis. 1 Kor. 8, 6: Ex quo omnia et nos in illum (sl</br>
ch αὐτόν). Spricht. Sess. III de Deo can. 5: Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Hierauß folgt aber zugleich die Freiheit des göttlichen Willens, wie kurz der hl. Thomas zeigt (Contr. Gent. 1, 81): Quum divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas, ut alia velit ex hoc, quod vult suam bonitatem. Folglich dilben die außergöttlichen Güter bloß daß sekundäre und Waterialanaloge Sat, daß nicht die unendliche Wahrheit oder Wesenheit Gottes, sondern Folglich bilben bie außergöttlichen Guter blog bas fefundare und Materialobjekt des göttlichen Willens. Uber die Vereinbarung von Freiheit und

Unveränderlichkeit Gottes f. Rap. II § 4.

Dritter Satz. Obschon Gott die Dinge selber je nach dem Grade ihrer Liebenswürdigkeit ungleichmäßig liebt, so liebt er sie doch nicht wegen ihrer, sondern einzig und allein wegen seiner eigenen Güte. Communis.

Beweis. Der Satz ist ein Pendant zur parallelen These über die göttliche Erkenntnisweise (s. o. S. 147 ff.; 170 ff.). Gleichwie Gott zwar die außergöttlichen Dinge selber erkennt, aber doch nur durch das Medium seiner eigenen Wesenheit, so liebt er sie auch zwar verschieden je nach dem Maße ihrer inneren Gutheit, aber doch so, daß dabei seine eigene Gutheit (= Wesenheit) das einzige Formals

motiv feines Willens bleibt.

1. Wenn wir die Gleichmäßigkeit der göttlichen Liebe zu den Weltwesen in Abrede stellen, so behaupten wir damit seine Gradabstusungen im Atte der Liebe, da dieser in underänderlicher, ewiger, intensib unendlicher, gleichmäßiger Tätigkeit besteht. Der Ausdruck bezieht sich vielmehr nur auf die B bieste der Liebe. Nun muß aber Gott die in verschiedenem Grade liebenswürdigen Dinge schon darum ungleichmäßig d. h. ie nach dem Maße der ihnen innewohnenden Gutheit sieben, weil er als Schöpfer mit ihrem abgestusten Sein denselben auch ungleiche Gutheit mitgeteilt hat. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 20 a. 2: Amor noster, quo donum alicui volumus, non est causa donitatis ipsius, sed e converso donitas eius vel vera vel aestimata provocat amorem . . . Sed amor Dei est infundens et creans donitatem in redus. Leugnen also, daß Gott ein Ding mehr liebe als ein anderes, hieße soviel als behaupten, alse Dinge seien gleich gut, was gegen alse Vernunst und Ersahrung wäre. In der Dissedung tritt denn auch deutlich die Tatsache zum Borschein, daß Gott in der Liebe zu seinen Geschöpfen einen Unterschied macht, daß er die Vernunstwesen mehr liebt als daß Vernunstlose (vgl. 1 Kor. 9, 9: Numquid de bodus cura est Deo?), daß er die übernatürsichen Güter den bloß natürlichen, die Gerechten den Sündern und Gottlosen vorzieht, daß sein Auge mit besonderen Wohlzgesallen auf der vollbegnadeten Gottesmutter Maria ruht usw. (vgl. S. Thom. l. c. a. 4).

2. Sleichwohl behalten sogar die von Sott am meisten geliebten und bevorzugten Geschöpfe den Charafter bloßer Materialobjekte und purer Termini bei, insofern sie den göttlichen Willen nicht zur Liebe anregen oder determinieren, sondern lediglich bezielen oder terminieren. Die don manchen Theologen ausgeworfene Streitsrage, od Gott die geschöpflichen Süter nicht auch wegen der Borzüge lieben könne, die sie in sich selber tragen, ist daher nach den allgemeinen Grundsähen über die unendliche Volksommenheit und Unabhängigkeit in verneinendem Sinne zu entschen Geset, Gott könnte ein noch so gottbegnadetes Geschöpf, z. B. die Mutter Hottes oder den höchsten Seradh, auch wegen der innmanenten geschöpflichen Schönheit, Heiligkeit, Süte usw. lieben, so würde diese kreatürliche Gutheit eo ipso in das Formalobjekt des göttlichen Willens hineingezogen und lehterer in seiner Tätigkeit wenigkens zum Teil von außen abhängig werden: beides widerstreitet dem göttlichen Wesen. Daher liebt Gott seine Geschöpfe zwar so, wie sie entsprechend ihrer inneren Liebenswürdigkeit es verdienen, aber nicht um ihrer selbst wilken. Byl. S. th. 1 p. qu. 19 a. 2: Sie igitur vult Deus et se et alia; sed se ut finem, alia vero ut ad finem; ibid. ad 2: Sieut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo donitatem suam. Inwiesern diese Lessius, De perf. div. XIV, 3.

Vierter Satz. Gleichwie dem Erkenntnisleben Gottes als auszeichnender Grundzug die Unfehlbarkeit eigentümlich ist, so wird das Willensleben beherrscht von seiner Heisligkeit.

Beweis. Der Unfehlbarteit im Wissen (infallibilitas) ent= spricht als Seitenstüd die Unsundlichkeit im Willen (impeccabilitas), welche bekanntlich das negative Moment der Seiligkeit bildet (f. o. S. 114). Die Unfehlbarteit des Erkennens aus den höchsten Grunden gipfelt in der göttlichen Beisheit (im weiteren Sinne), die das gange Erfenntnisleben Gottes gentral beherrscht und durchherricht; die Unfundlichkeit des Willens hingegen fulminiert in der Beiligkeit, die dem Willensleben Gottes sein eigentumliches Gepräge aufdrudt. Daher wird das innere Produtt des notionalen Erkennens, d. i. das "Wort Gottes" oder der "Logos", auch sapientia genita, das innere Produkt des notionalen Wollens aber, d. i. der Beilige Geist, sowohl amor personalis als auch sanctitas hypostatica genannt (das Nähere f. in der Trinitätslehre). Folglich entsprechen sich Unfehlbarfeit und Unfündlichkeit als Modi des gottlichen Wissens und Willens genau so wie Beisheit und Seiligkeit. Sie sind gewissermaßen die "zwei Augen" Gottes. Die Seiligkeit ist die Grundtugend Gottes wie die Liebe sein Grundaffekt. Aber beide sind nicht nur miteinander verwandt, sondern begrifflich identisch, insofern die Beiligkeit in ihrer tiefften Begriffsbestimmung eben nichts anderes ift als die Liebe Gottes ju fich felbst (f. o. G. 115). Begen dieser eigentumlichen Berkettung von Liebe und Seiligkeit in Gott muß man ichließen, daß überhaupt alle fog. moralischen Attribute oder Tugenden Gottes aus seiner heiligen Liebe als ihrer Burgel entspringen, von ihr gentral beherricht werden (vgl. § 3).

§ 2.

Die Objekte des göttlichen Willens.

1. Wenn der höchst einsache, unveränderliche, ewige Wille Gottes als Akt keinerlei Spaltung und Teilung verträgt, so ist klar, daß eine Einteilung desselben nur von den Objekten, die er bezielt, herzgenommen werden kann.

Bom notwendigen Willen (voluntas necessaria) abgesehen, kann der freie (voluntas libera) zunächst als voluntas den eplaciti und signi gesaßt werden, je nachdem er ein innerlicher bleibt oder durch ein Zeichen kundgetan wird. Den inneren Willen Gottes erkennt man an fünf Zeichen, die in solgendem Hexameter stehen: Praecipit et prodibet, permittit, consulit, implet. Durch salsche Deutung des Zeichens kann man sotvohl den kundgetanen wie den inneren Willen Gottes misverstehen, wie Abraham bei der Opserung seines Sohnes Jaak oder Ionas dei der vermeintlichen Zerstörung Kinives. Fast gleichbedeutend ist die Unterscheidung von voluntas arcana und revelata, nur daß Calvin ersteren in schändlichster Weise als geheimen Verdammungswillen, lehteren als falschen und erheuchelten heilswillen misdeutete (vgl. Calvini Instit. l, 18, 4). Um geläusigsten dürste die Einteilung in die

voluntas absoluta und conditionata sein, je nachdem ber göttliche Wille an die Erfüllung einer gesetzten Bedingung geknüpft erscheint oder nicht (f. d. S. 177). — Nahe berwandt damit ist die Unterscheidung in voluntas antecedens seu prima und vol. consequens seu secunda, welche zu scharfen Kontroversen in der Prädestinationslehre gesührt hat. Nach molinistische Aussalussen in der Prädestinationslehre gesührt hat. Nach molinistischer Aussalussen einstellen der aus der Liebe Gottes, wie der Heilswille (1 Tim. 2, 4). Der "nachfolgende oder zweite Wille" hingegen richtet sich ganz nach dem Verhalten der Geschöfte, fällt also mit dem Vergeltungswillen gegen Gerechte und Sünder in eins zusammen (vgl. Matth. 25, 34 ff.). So hat sicher der heil Johannes von Damaskus (De side orth. II, 29), der zuerst die Einteilung in δέλημα προηγούμενον η πρώτον und δέλημα έπόμενον η δοτερον eingeführt hat, die Sache verstanden. Ihm ist Thomas von Aquin gesolgt (De verit. qu. 23 art. 2 ad 2): Aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata, quae in eo inveniuntur. Dagegen geben die Thomisten unter der Führerschaft von Albarez (De aux. gratiae disp. 24) davon eine andere Erstärung, welche sheologisch zur Lehre von einer absoluten Prädestination und (negativen) Reprodation sührt. Näheres 1. in der Gnadenlehre. — Die Einteilung endlich in voluntas efficiens und permittens hat sür die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Sünde Bedeutung. Denn nur bezüglich der (natürlich oder übernatürlich) guten oder sittlich indisserenten Hanlügen eist von dem Berhältniß Gottes zur Sünde Bedeutung. Denn nur bezüglich der (natürlich oder übernatürlich) guten oder sittlich indisserenten Hanlügen eist werden werder auch beine Tugend geben könnte. Deshalb bringen manche Theologen, aber auch feine Tugend geben fönnte. Deshalb bringen manche Theologen, wer auch feine Tugend geben fönnte. Deshalb bringen manche Theologen, wie alle gibt, sondern au

2. Was die besonderen Gegenstände des göttlichen Willens betrifft, so kann man so viele Willensratschlüsse unterscheiden, als es Werke Gottes nach außen gibt, wie den Schöpfungs-, Erlösungs-, Heilswillen usw. An den betreffenden Orten, nicht hier, soll eigens darüber gehandelt werden. Dagegen gehört hierher die Erörterung einiger allgemeineren Grundsähe, welche für den göttlichen Willen überhaupt maßgebend sind und dessen innere Vollkommenheit ans Licht stellen; sie beziehen sich sämtlich auf das obiectum materiale et socundarium des göttlichen Wollens.

Erster Satz. Söchstwahrscheinlich liebt Gott die bloß möglichen Güter mit der Liebe des einfachen Wohlgefallens. Controversia.

Beweis. Während manche Theologen, wie Suarez (De attrib. posit. III, 6) und Kardinal Gotti, der Liebe Gottes zu den bloß möglichen Gütern willig einen Platz einräumen, widersprechen ihnen andere, wie Gonet (Clyp. thomist. disp. 2 art. 4) und Oswald (a. a. D. Bd. I, S. 213), indem sie dem mit der göttlichen Besenheit zusammenfallenden Möglichen überhaupt sede selbständige Gutheit und Liebenswürdigkeit absprechen. Letztere Unnahme ist aber nicht ganz richtig. Denn gleichwie der göttliche Berstand das Mögsliche in seinem idealseminenten Sein als eine außergöttliche Wahrheit erkennt (s. d. 147 f.), so kann auch der göttliche Wille dasselbe

in der gleichen Form lieben, wosern nur seststeht, daß ihm eine bestimmte Gutheit zusommt. Letztere Boraussetzung kann aber im Ernste nicht wohl in Abrede gestellt werden. Denn wie sollten wir uns die Tatsache einer Weltschöpfung überhaupt erklären, wenn der Schöpfer nicht schon im bloßen Gedanken an die vorerst nur mögliche Welt sein besonderes Gesallen gesunden hätte? Dazu kommt, daß auch das rein Mögliche, insofern es zwischen dem Nichts und dem Wirtslichen in der Mitte steht, ein wahres, wenn auch nur ideales Sein besitz, das als solches nicht nur wahr oder erkennbar, sondern auch gut oder liebenswürdig ist. Ens et bonum convertuntur. Alles aber, was gut ist, liebt Gott: folglich liebt er auch das Mögliche.

Es ist benn auch schlechterbings unbenkbar, daß Gott an den unendlich vielen möglichen Dingen, die er komprehensiv erkennt (s. o. S. 152 ff.), keine Freude haben sollte, während doch sogar viele Menschen an der rein intelligibeln Ordnung der metaphysischen, ästhetischen und mathematischen Wahreheiten sich auss tiefste ergößen. Biele Thomisten freilich machen als Gegeninstaus den Umstand geltend, daß der hl. Thomas nach dem Borgange des Aristoteles gerade dem mathematischen Gebiete den Charakter des Gutseins abzusprechen scheine (vgl. S. th. 1 p. qu. 5 a. 3 ad 4). Allein wie dem auch sei, nirgends verleugnet der Aquinate den Grundsat, daß jedem Sein als solchem, also auch dem Möglichen, die Gutheit als transzendentale Eigenschaft zukommt (vgl. De verit. qu. 21 art. 2). — Ob gegenüber dem dloß möglichen übel der göttliche Wille sich ganz regungsloß verhalte oder zum Affette des Mißsallens sortischeite, läßt sich schwer entscheiden. Bezüglich der wirklichen übel s. Sah 3.

Zweiter Sag. Gott liebt alle existierenden Weltwesen mit der Liebe des einfachen Wohlgefallens, die Vernunst= wesen außerdem noch mit der Liebe des Wohlwollens.

Propositio certa.

Beweis f. unter dem Attribut der moralischen Gute oder Gutigkeit

Gottes (S. 117 f.). Bgl. auch § 1 Satz 2.

Dritter Sat. Bezüglich seines Verhältnisses zum Bösen ist daran festzuhalten, daß Gott zwar das Natur- und Strafübel wollen kann, aber nur per accidens, dagegen niemals die Sünde, die er lediglich zuläßt. De fide quoad ultimum.

Beweis. Es gibt eine zweisache Klasse von Übeln: das moralische Übel der Sünde (malum culpae) und das physische Übel, welches wieder in Naturübel (malum naturae) und Strafübel (malum poenae) eingeteilt wird. Gegenüber dem Übel überhaupt kann aber der Wille sich auf dreisache Weise verhalten, je nachdem er es entweder als Zweck will (= velle malum per se, seu ut finem) oder als Mittel zum Zweck (= velle malum per accidens) oder endlich in keiner Weise will, wohl aber zuläßt (= mere permittere malum). Dies auf den göttlichen Willen angewandt, ergeben sich solgende Sähe, die sowohl Glaubens= als Bernunstwahrheiten darstellen.

1. Rein Übel, gehöre es nun der moralischen oder physischen Ordnung an, kann der göttliche Wille als solches um seiner selbst

willen wollen oder, was dasselbe ist, als Zwed intendieren. Denn Gott ist die wesenhaste Liebe zum Guten und sein Willensleben geordnet durch das Uttribut der Heiligkeit. Es fragt sich jetzt nur noch, ob er das Übel als Mittel zum Zwede oder por accidens wollen könne. Hierauf ist zunächst zu erwidern, daß das Übel der Sünde jedenfalls hierher nicht gehört, daß bei Gott kein noch so erhabener und edler "Zwed die Sünde als Mittel heiligen kann". Denn die göttliche Heiligkeit ist identisch mit einem unendlichen Haß gegen jede Sünde, gleichviel ob sie unter dem Gesichtswinkel des Zwedes oder des Mittels betrachtet werde. Bgl. Sir. 15, 21 f.: "Er besiehlt niemandem gottlos zu handeln und gibt niemandem Erlaubnis zu sündigen; denn er verlangt nicht nach vielen Kindern, die ungläubig und unnüß sind." Jak. 1, 13: Ipse autem neminem tentat. Die gegenteilige Häresie Calvins hat die Kirche mit Entrüstung als gotteslästerisch verworsen. Aber selbst das physische Ebel will Gott und fann er als Mittel nur insofern wollen, als es einem höherem Zwed sich unterordnen läßt, dessen Erreichung das Übel vollständig auf- und überwiegt. Denn entweder handelt es sich um ein Strafübel (Züchtigung für Sünden) oder um ein Natur- übel (Schmerz, Krankheit, Tod). Im ersten Falle schuldet Gott es seiner strafenden Gerechtigkeit, über den Sünder ein physisches Übel zu verhängen, da die Gerechtigkeit ein höheres Gut ist als das Glück des Sünders, das durch die Strase zerstört wird. Bgl. Sir. 39, 35: Ignis, grando, fames et mors, omnia haec ad vindictam creata sunt. Im zweiten Falle gilt die allgemeine Natur-ordnung als ein höheres Gut wie z. B. das Leben des Individuums, das jener manchmal zum Opfer fällt. In diesem Lichte wollen namentlich die sog. "Naturgrausamkeiten" betrachtet sein. Bgl. Sir. 11, 14: "Glück und Unglück, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen von Gott." Weisheit 1, 13: "Gott hat den Tod nicht gemacht, und am Untergange der Lebendigen freuet er sich nicht." Wenn Gott also die Sünde (malum culpas) weder als Zweck beabsichtigen noch als Mittel zum Zwecke wollen darf, so folgt, daß er dieselbe nur zuläßt, und auch dieses nur, um nachträglich aus dem Bösen Gutes zu machen. Bgl. Gen. 50, 20: "Ihr sannet Böses gegen mich, Gott aber wandte es zum Guten, so daß er mich erhob, wie ihr nun sehet, und viele Bölker rettete." Daß die Sünde nur durch 3ulassung Gottes geschehe, ist fatholisches Dogma (s. o. S. 113 f.). Vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 19 a. 9. Vgl. S. August., Enchir. c. 46: Nec dubitandum est, Deum facere bene etiam sinendo fieri, quaecunque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit; et profecto bonum est omne, quod iustum est. Bgl. Jos. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus, Regensburg 1854.

^{2.} Die soeben ausgeführten Leitibeen über das Berhältnis Gottes zum Bösen lassen sich noch reicher ausgeftalten und zu einer ebenso glänzenden

Theodizee der gottlichen Vorsehung gegen den Deismus wie zur schlagenden Widerlegung des die Weltübel ungemessen übertreibenden Bessimus verwerten. Uber Deismus und Pessimismus f. Schöpfungslehre.

a) Was zunächst die physischen Ubel in der Welt betrifft, so wurde ihre Existenz nur bann ber Idee des höchsten Wesens widerstreiten, wenn sich aweierlei beweisen ließe: entweder daß die betreffenden Dinge absolute ftatt bloß relative Abel find, oder daß Gott dieselben um ihrer felbst willen als Zweck erstrebt, anstatt als Mittel zum Zweck oder als bloße Folge eines höheren Gutes, von dem sie reichlich ausgewogen werden. Weder das eine noch das andere trifft zu. Denn alle physischen Abel sind innerlich so geartet, daß sie nicht den Sipsel der Schöpfung verunstalten, sondern nur gewisse Teile in der Peripherie, daß sie nicht in den edleren Teilen zum Schaden des Soheren ihren Sit haben, sondern in den niederen und untergeordneten zum Nuten des Höheren: folglich find es keine absoluten, sondern bloß relative Ubel. So find körperlicher Schmerz und Krankheit eine notwendige Folgeerscheinung der Sinnlichkeit, die als niederes Gut der höheren Bernunfterkenntnis zu dienen die Aufgabe hat, zugleich aber das wohltätige Warnfignal zur Ergreifung von Schutzmagregeln, da ichmerzende und franke Organe in ihrer naturgemaßen Funktion, ja oftmals in ihrer Existens bedrobt find. Feuersbrünfte und Aberschwemmungen mit ihren verheerenden Wirkungen stellen im Grund nur zufällige Konsequenzen von wohltätigen Naturkräften dar — hier der Schwerkraft, dort der chemischen Berbrennung —, welche als solche zum Aufbau und Bestande der ganzen phhsischen Weltord-nung unentbehrlich sind. Selbst Migbildungen, Bertrüppelungen und Mißgeburten im Bereiche der lebenden Natur fallen aus diesem Rahmen nicht heraus, da weder die Natur noch der Urheber der Natur sie beabsichtigen und ihr Ursprung in zufälligen hemmungen des plastischen Bildungs- und Westaltungsdranges zu suchen ist, welcher in unvervandter Zielstrebigkeit zwar hartnäckig auf sein rechtes Ziel lossteuert, durch äußere Zufälligkeiten aber in seinem Kurs unliebsam gestört wird. Manchem Grübler bereitet das Vorkommen der sog. "Naturgrausamteiten" (cruelties of nature) besondere Denkschwierigkeiten, insofern die milde Gutigkeit Gottes badurch beträchtlich verbunkelt zu werden droht, daß "die Natur an Zähnen und Klauen rot vor Blutgier ist" (Romanes). Und doch verfolgt die Natur mit ihrer angeborenen Grausamkeit höhere Ziele: den Bestand des Ganzen und das harmonische Cleichgewicht unter den Teilen. Das Beuteleden der reizenden Tiere hat List, Berschlagenheit, Abersall, Freslust zur notwendigen Boraussehung, und das Berbot ihrer Existenz, welches sentimentale Weltnörgler aussprechen möchten, hätte die Kassierung der interessantesten, fraf-tigsten und nüglichsten Tierarten zur Folge. Wie denken sich die naseweisen Aritifer des Schöpfers denn eigentlich die Welt nach ihrem eigenen Konzept? Sollen vielleicht alle Tiere nur Pflanzenfresser sein durfen, um das kostbare Tierleben zu schonen? Aber diese Forderung wurde doch in erster Linie den Menschen treffen und ihn grundsählich zum Begetarianismus verpflichten, und vielleicht auch das nicht einmal, da im Sinne vieler Weltkritiker auch die Pflanzen eine empfindende Seele haben, welche durch hieb und Stich nicht verlett werden darf. So mußten benn Tiere und Menschen, foll die Gutiafeit des Schöpfers gerettet werden, zulett zu den Mineralien ihre Zustucht nehmen und in echte Geophagen sich umarten. Was würde aber mittlerweile mit den Tieren selbst geschehen? Eine Bermehrung ihrer Nachkommenschaft ins ungemessene, eine Abgrasung der Begetation dis zur Bernichtung, eine Luft-verpestung durch Leichen dis zur Erstickung wäre die unausdleibliche Folge. Aus der Naturordnung, wie sie jest besteht, seuchtet uns vielmehr eine ungeheure Beisheit entgegen, welche für das Aquilibrium in dem fich felbit regulierenden Naturhaushalt geforgt und die niedere Welt dem Naturgangen, an deffen Spitze der Mensch als "Krone der Schöpfung" steht, untergeordet Abrigens wird die übertrieben ausgemalte Graufamteit der Ratur erheblich gemildert durch die Beobachtung, daß die fleischfressenden und andere

Tiere bei ihren Angriffen fast ausnahmslos einem klugen Betäubungsinstinkt folgen ober ihre Opser durch Schreck ober Biß vorerst hypnotisieren und so in den Zustand der Anästhesie versetzen.

Aber nicht einmal die viel schlimmeren Mißstände der menschlichen Unwissenheit und Armut, auch wenn sie vom Schöpfer als Mittel zu höheren Zwecken herangezogen werden, nehmen das Gepräge von absoluten (statt relativen) Übeln an, obschon sie im höheren Geistesleben hausen oder dasselbe doch stark in ungünstigem Sinne beeinsussen. Denn der Mangel am Wissen sport werden, dasselbe den Scholm der Menschleit zu Fleis und Studium, zur Errichtung dom Bilbungsstätten und Schulen, zur Ausgestaltung und Berbefferung des gesellschaftlichen Lebens an, während die Mittellosigkeit der Armen zur Arbeitsfamkeit und Selbsthilse, zur kulturellen Entsaltung der im Bolkskörper schlummernden Arbeitsfräfte, zu hervorragenden Schöpfungen in Industrie, Handwerf und Kunst, zu karikativen Beranskalkungen großen und kleinen Stils den Anstoß gibt — lauter Faktoren, ohne deren Berwirklichung das Menschengeschlecht nur zu bald in stumpssinnige Lethargie und menschen-unwürdige Tatenlosigkeit versänke. Man male sich einmal eine Welt aus, in welcher alle Menschen ohne Ausnahme als Gelehrte und Millionare geboren würden —; in einer folden Welt wären der Segen der harten Arbeit und das Gefet der aufftrebenden Entwidlung unbekannte Begriffe. Richt mit Unrecht weisen die Ethnologen auf den bezeichnenden Umstand hin, daß der eigentliche Kulturgürtel, der sich rings um den Erdball schlingt, mit der Schneezone zusammenfällt, insosern der zyklische Kampf mit dem Winter zu den höchsten Anstrengungen zwingt und den menschlichen Geist ersinderisch, arbeitsfähig und hannkräftig erhält. Dazu gesellt sich eine noch viel wichtigere Erwägung: Das Dasein der physsischen übel soll den Wenschen auf Schritt und Tritt an fein höheres Gludfeligkeitsziel im Jenfeits erinnern, zu beffen Erreichung er hienieden arbeiten und leiden, tämpjen und dulden muß wie einer, der den Siegespreis nicht umsonst erhalten darf. Das ewige Gluck, das ihm auf Erden nicht beschieden ist, soll er sich unter Leiden mannigsacher Art selbsitätig erringen, durch die Tugend- und Leidensschule des Lebens als armer Pilger wandelnd. Gesetzt den Fall, der Mensch lebte hienieden in eitel Gluck und Seligkeit, von allen phhilichen Abeln unbehelligt —: wurden ba nicht fogar die Besten bei ihrer Gebundenheit an das Sinnliche über bem irdifchen Wohlleben in Saus und Braus, auf bas fie fich wohnlich einrichteten, ihre wahre und himmlische Beimat vergeffen und fo das höchste Ziel leicht= finnig in die Schanze schlagen? Fürwahr, eine solche Welt ließe sich trot der Abwesenheit von Krantheit, Armut, Not, Unwissenheit, Unglück schwerlich als ein wohlgelungenes Runftwert Gottes preisen, den einzigen Fall ausgenommen, wo zugleich ber parabiefische Unichuldsftand im Menfchengeschlecht verwirklicht wäre (f. Schöpfungslehre). Nach alledem kann es weder gegen die Allweisheit und Allgüte noch gegen die Heiligkeit Gottes verstoßen, wenn er absichtlich eine Welt ins Leben rief, in welcher die physischen Ubel niemals absolute, immer nur relative - teils als notwendige Mittel einem höheren Zwecke dienen, teils als zufällige Folgeerscheinungen höherer Guter auftreten, jumal wenn man aus der Offenbarung weiß, daß ber Schöpfer ursprünglich eine leidensstreie Weltschöpfung inauguriert und das nachträgliche Einreißen der physischen Aber sein den Menschen nur als Straffolge der Sünde zugelassen hatte. Aber selbst diese selbstverschuldeten Abel, wie z. B. den jüngsten Weltkrieg, weiß die Almacht zum besten zu wenden. Bgl. S. Augustin., Enchir. c. 11: Deus omnipotens... nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bona faceret etiam de malo. Bgl. P. Reppler, Das Problem des Leidens, 4. Aufl., Freiburg 1911.

b) Biel schwieriger ift die Erklärung des Berhältnisses Gottes zum moralischen Ubel, gegenüber welchem alle physischen Abel nichts wiegen, weil die Sünde allein das absolute Abel ist. Das Geheimnis der Sünde

liegt darin, daß Gott fie als abfolutes Abel überhaupt zuläßt; denn es versteht fich von selbst, daß der Allheilige die Sünde weder als Zweck noch als Mittel zum Zweck wollen barf (f. Abf. 1). Die Zulassung der Sünde ift nichts anderes als der Wille Gottes, dem Bernunftgeschöpfe im Pilgerstande die Wahlfreiheit ber Selbstentscheidung für oder wider ihn zu belassen und die eventuell entstehenden Sunden, welche er strenge verboten hatte, durch die äußere Leitung seiner Borsehung hinterher zur Duelle von Gütern zu machen, welche das Ubel der zugelassenen Sünde reichlich kompensieren, wo nicht übertressen. Bgl. Tolet., Comment. in S. theol. tom. I, p. 264 (ed. Romae 1869): Deus non dicitur velle peccata fieri nec velle non fieri, sed permittere fieri. Es gibt Güter, welche einerseits die Sunde als unerlägliche Bedingung zu ihrem Beftande voraussetzen, wie Reue und Buße, Demut und Zerknirschung, Erlösung und Martyrium, und anderseits namentlich in ihrem Ensemble das Böse in der Welt in einem Maße auf-wiegen, daß manche Theologen — unter dem gerechten Widerspruch anderer - eine Welt voll zugelaffener Gunden für vollkommener ausgeben als eine andere ohne solche Zulassungen. Bgl. Ruiz, De provid. disp. 2 sect. 2. Richtig lehrt der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 22 a. 2 ad 2): Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis. si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Wie bem auch sei, sicher ist, daß die Zulassung der Sünde weber mit der Weisheit und Gütigkeit, noch mit der Heiligkeit Gottes in Widerspruch gerat. Richt mit feiner Beisheit und Gutigfeit. Denn es ware im Gegenteil höchft unweise von Gott, bas freie Geschöpf auf Schritt und Tritt in seinem Willen zu vergewaltigen und an ber Betätigung seiner Wahlsreiheit für gut und böß gewaltsam zu hindern, wo die Stimme des Gewissens so Laut im Herzen gegen die Sünde protestiert, wie es anderseits ein Beweis von Güte ist, wenn die Tugend der Rechtschaffenen durch die Missetzen der Gottlosen bereftigt, gestärkt und erprobt wird. Pgs. S. Augustin., De trinit. XIII, 16, 20: Prosunt ista mala, quae fidelis pie perferunt, vel ad emendanda peccata vel ad exercendam probandamque iustitiam vel ad demonstrandam vitae huius miseriam, ut illa, ubi erit beatitudo vera atque perpetua, et desideretur ardentius et instantius inquiratur. Auch mit der Heiligkeit Gottes streitet die Zulassung der Sünde nicht. Denn Gott verbietet die Sünde, haßt sie mit unendlichem Abscheu und strast sie mit der ganzen Strenge seiner Strasgerechtigkeit. Aber man wird einwerfen: Wenn Gott die Sünde so unendlich haßt und sie hart strasen muß, warum hat er die gegenwärtige fündige Welt nicht im Abgrunde des Nichts juructgelassen und an ihrer Statt eine andere gegründet, von der er voraussah, daß sie die Wege der Rechtschaffenheit und Tugend wandeln würde? Durch Richtschaffung fundiger Befen hatte er bie Gunben felbft ja auf höchft einfache Weise hindern können und sollen. O vermessener Diensch, du weißt nicht, was du redest! Heißt dies nicht die göttliche Allmacht beschränken und den Schöpfer in innerliche Abhangigfeit bringen bom Gefcopf? Gott mare ja nicht mehr Gott. Dazu kommt, daß nicht Sott für die Welt da ist, sondern die Welt für Gott. Möge das armselige Geschöpf nur immer seinen Schöpfer frei verherrlichen oder frei entehren, die äußere Glorie Sottes tann es in teinem Falle hintertreiben. Denn wenn es fich hartnädig geweigert hat, die göttliche Barmherzigkeit und Liebe zu verherrlichen, fo wird es dazu gezwungen werden, die göttliche Strafgerechtigkeit zu ver-fünden. Es ist wie der Ton in der Hand des göttlichen Töpfers (vgl. Köm. 9, 20 ff.). Als souveräner Herr und höchstes Gut braucht Gott nichts danach zu fragen, was bem Geschöpfe beliebt. Das Geschöpf hat sich nach Gott zu richten, nicht Gott nach bem Geschöpf. Gin menschlicher Oberer freilich ift verpflichtet, die Gunden der Untergebenen zu hindern, alfo nicht zuzulaffen; denn er ift für die Kommunität da, nicht die Kommunität für ihn. Anders bei Gott. Er darf unbeschadet seiner Heiligkeit das Bose in der Welt geschen lassen, um es zum Guten zu lenken, weil er selbst letzter Weltzweck und höchstes Endziel ist von allem. Ebendarum kann man nicht sagen: Bei Gott heiligt der gute Zweck schlechte Mittel. Denn die Zulassung der Sünde bedeutet bei ihm nicht die Ergreifung eines schlechten Mittels zu guten Zwecken, sondern die souderäne Hinordnung der Belt auf seine eigene Berherrlichung (s. Schöpfungslehre). Somit ist das Dasein der Sünde kein Beweis gegen den Theismus, sondern vielmehr der Beweis der Existenzeins höchsten, unendlichen Gutes, welches die Welt und alles in der Welt hinordnet und zurückbezieht auf sich selbst. Gott ist eben Ansang, Mitte und Ende von allem.

Bierter Sat. Gegenüber bem Unmöglichen hat Gott feinen

Willen. Sententia communis.

Beweis. Jede Willenstätigkeit bezielt entweder Gutes oder Böses. Nun ift aber das Unmögliche, z. B. ein Menschaffe oder hölzernes Eisen, weder gut noch bös. Nicht gut, weil das Unmögliche als ein reines Nichtskein Sein, also auch keine Gutheit besitzt; nicht bös, weil das Böse oder Abel nur an einem Sein als Subjekt haftet, dem eine daseinsollende Vollskommenheit abgeht; das reine Nichtskann aber kein Träger einer Pridation sein. Bgl. S. Thom., Contr. Gent. I, 84: Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse; ergo non possunt esse bona, ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea, quae sunt vel possunt esse bona. Bgl. auch Allmacht d. S. 125 ff.

§ 3.

Die Tugenden des göttlichen Willens, insbesondere die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Bgl. *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 21; Contr. Gent. I, 92—94 und feine Kommentatoren; Scheeben, Dogmatif Bd. I, § 100—101; *Lessius, De perf. moribusque div. lib. 12—13, Antwerpiae 1626; Heinrich, Dogmatif Bd. III, §§ 202—204: *Ruiz, De volunt. div. disp. 55 sqq.; *Kleutgen, De ipso Deo p. 352 sqq.; L. Janssens, De Deo uno tom. II, p. 323 sqq., Friburgi 1900. Bgl. auch Hontheim, Instit. Theodicaeae p. 717 sqq., Friburgi 1893.

Wenn man unter Tugend im allgemeinen (virtus, ἀρετή) die "Fertigkeit im sittlichen Handeln" versteht, so leuchtet ein, daß man alle diejenigen geschöpflichen Tugenden von Gott negieren, bzw. bloß tropisch oder metaphorisch aussagen muß, welche begrifflich einen Beisak von Unvollkommenheit enthalten.

Alle Tugendarten lassen sich aber einerseits auf die drei theologischen Tugenden des Glaubens, der Hossening und der Liebe und anderseits auf die dier Kardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapserkeit und Mäßigteit zurücksühren. Bon diesen sieden Tugenden sind zunächst alle diesenigen dom göttlichen Willen auszuschließen, welche entweder, eine Untervordnung unter ein höheres Prinzip wie z. B. Claube und Hossenung (Demut, Gehorsam) oder eine geistig-leibliche Zusammensetung wie z. B. Mäßigkeit (Reuscheit, Nüchternheit) oder gar das Borhandensein einer Leidenschaft wie z. B. Tapserkeit (Ehr- und Herrschlicht) doraussehen. Da die Klugheit mehr eine Berstandestugend ist, so berührt sie sich mit der Weisheit und Borsehung, über welche an dieser Stelle nicht zu handeln ist. So bleiben denn als eigentliche Tugenden Gottes, gewöhnlich auch "moralische Attriedute" zubenannt, nur noch solche übrig, welche "nicht auf die eigene Vollendung, sondern auf die Betätigung und Bekundung der eigenen Würde des Handelnden gerichtet sind" (Scheeben). Nun ist aber die Würde und Majestät Gottes identisch mit seiner objektiven Heiligkeit (s. d. E. 116),

auf welcher die ethische Heiligkeit als ihrer Grundlage sich aufdaut: folglich ist bei heiligkeit Grundtugend des göttlichen Willens oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Liede Gottes zu sich selbest. Bgl. 1 Joh. 4, 8: Deus caritas est. Diese heilige Liede, als bezogen auf die Welt, gediert aber noch eine andere Tugend: die Gütigkeit, von welcher die Barmherzigskeit als vornehmstes Clied sich abzweigt. Von welcher die Barmherzigskeit als vornehmstes Clied sich abzweigt. Von der heiligkeit gestützt und getragen ist auch die göttliche Gerechtigkeit, die zweite unter den vier Kardinaltugenden. Der hl. Thomas (S. th. 2—2 p. qu. 109 a. 3) subsumiert unter sie namentlich die Wahrhaftigkeit und Treue. Weil die Tugenden der Heiligkeit, Gütigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue. Weil die Tugenden der heiligkeit, Gütigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue bereits an einem anderen Orte abgehandelt wurden, so bleiben zuletzt nur noch die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu erörtern übrig, deren gegenseitiges Verhältnis der hl. Heronhmus tressend also kennzeichnet (In Malach. III, 1): Misericordia institiam temperat, iustitia misericordiam. Auch der hl. Thomas behandelt beide Tugenden im organischen Zusammenhange miteinander.

Erster Artitel. Die Gerechtigkeit Gottes.

1. Begriffsbestimmung. — Das vieldeutige Wort "Gerechtigteit" (iustitia, δικαιοσύνη, phy) hat sowohl im profanen als biblischen Sprachgebrauch einen vielsachen Sinn. Im weitesten Sinne bezeichnet es den Inbegriff aller Tugenden, also die Rechtschaffenheit und sittliche Vollendung und ist dann gleichbedeutend mit der Heiligkeit. Hier nehmen wir Gerechtigkeit im engsten Sinne als eine der Kardinaltugenden, welche der römische Rechtsgelehrte Ulpian definiert (l. X. de iust. et iure): Est constans et perpetua voluntas ius suum euique tribuendi. Jum Begriffe der Gerechtigkeit gehören demnach vier Wesensstücke: 1. eine Schuldigkeit oder Verpflichtung (debitum); 2. eine gewisse Proportionalität oder Gleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung (aequalitas); 3. eine Wehrheit von Personen oder das Dasein von einem, der recht tut, und eines anderen, dem Recht wird; 4. der feste Wille des ersten, gegen den zweiten seine Schuldigkeit zu tun.

a) Die Hautfunktion der Gerechtigkeit besteht jedensalls in der Herstellung der Gleichheit von Leistung und Gegenleistung: in diesem Merkmal hat man solglich das eigenkliche Formale der Gerechtigkeit zu erblicken. Hieraus erklärt sich der biblische Sprachgebrauch, der Gerechtigkeit den sörmslichen Namen der "Wahrheit" beizulegen (s. v. S. 103). Aun gibt es aber zwei Arten von Gleichheit und dementsprechend zwei Arten der Gerechtigkeit, je nachdem die herzustellende Gleichheit in einer geometrischen oder arithemetischen Proportion besteht. Im ersteren Falle entsteht die sog. "außteilende Gerechtigkeit" (institia distributiva), wie wenn der oberste Kriegsberr seine kämpsenden Soldaten je nach Kang und Verdiensst belohnt. Im weisten Falle entsteht die sog. "außgleichende Gerechtigkeit" (institia commutativa), bei welcher Leistung und Gegenleistung arithmetisch genaugleich sein müssen, wie bei Kauf und Verkauf, Verträgen usw. Die distributive Gerechtigkeit fann ihrer Natur nach nur in einem Oberen Platz greisen, der nach Maßgade von Kang, Stellung, Verdienst. Keistungsfähigfeit auch Rechte und Psichten, Vorteile und Lasten usw. unter seinen Untergebenen in gerechter Weise zu verteilen hat. Ihr Gegenteil ist nicht eigentliches Unrecht, das zur Kestitution verpssichtete, wie beim Diebstahl, sondern vielmehr die persönliche Bevorzugung (acceptio personarum), welche auf die objektiv einzu-

haltende Proportion feine Rücksicht nimmt. Anders steht es mit der fommutativen Gerechtigkeit, welche eine strenge Gleichheit fordert und deren

Berletzung zur Restitution von Eigentum ober Chre verpflichtet.

b) Als Unterart der dietributiven Gerechtigkeit ist die sog. "vergeltende Gerechtigkeit" (iustitia retributiva) anzusehen, welche naturgemäß in die belohnende und strasende zerfällt (iustitia remunerativa—vindicativa). Denn als Richter ist der Obere aus Gerechtigkeit veryflichtet, das Verdienst nach Gebühr zu belohnen und das Verdrechen nach Naßgabe seiner Schwere zu bestrasen, also jedem zu vergelten nach seinen Werken. Es genügt hier aber die Sinhaltung der geometrischen Proportion, da die arithmetische kaum sestgesellt werden kann.

2. Die göttliche Gerechtigkeit. — Wennschon in Gott keine eigentlich so zu nennende kommutative Gerechtigkeit geben kann, so ist dennoch seine distributive Gerechtigkeit besonders durch die Attribute der Wahrhastigkeit und Treue derart gebunden, daß man die göttliche Vergeltung je nach den guten oder bösen Werken im analogischen Sinne auf der kommutativen Gerechtigkeit aufbauen

darf. Dies ist im einzelnen zu zeigen.

a) Schon die Vernunft lehrt, daß Gott als Schöpfer, Erhalter, derrscher und Eigentümer der Welt gegenüber seinen Geschöpfen zu keiner Leistung verhflichtet sein kann, welche einer arithmetisch genauen Gegenleistung entspräche. Alles, was das Geschöpf ist und hat, ist und hat es von Gott. Für ihn bestand ebensowenig eine Pflicht, zu erschäffen, wie für das Geschöpfein Kecht, erschäffen zu werden. Es sehlt folglich von Haus aus der gemeinsame Rechtsboden, auf dem sich die strenge Parität zwischen Leistung und Gegenleistung geltend machen ließe. Bgl. Köm. 11, 35: Quis prior decit illi et retriduetur ei? Tressend bemerkt Augustinus (In Ps. 37): Quaecunque sunt dona opera mea, abs te midi sunt et ideo tua magis quam mea sunt. Wir können eben nichts unser eigen nennen, ausgenommen — die Sünde. Folglich widerspricht die iustitia commutativa dem Wesen Gottes.

b) Dagegen kommt die iustitia distributiva Gott zweifellos zu, wenn auch nicht im geschöpflichen Sinne. Denn als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ist er es zwar nicht dem Geschöpfe, wohl aber seinen eigenen Attributen schuldig, allen Weltwesen je nach Maßgabe ihrer Natur und Endbestimmung alles zu geben, was

ihnen gebührt. Suum cuique.

Wenn also Cott aus freien Stücken dem Menschen eine übernatürliche Endbestimmung in der beseligenden Anschauung der Trinität gegeben
hat, so muß er ihm auch die zur Erreichung jenes Zieles unumgänglich notwendigen Mittel (Gnaden) gewähren, zum mindesten die gratia sufficiens.
Gbenso ist bott es seiner Wahrhaftigteit und Treue schuldig, je nach Verdienst
oder Mißverdienst den verheißenen Lohn zu gewähren und die angedrohte
Strase zu verhängen, und zwar in durchaus gerechter Prodoction, indem er
weder unter Sebühr belohnt noch über Sebühr bestrast (vgl. S. Thom.,
S. th. 1 p. qu. 21 a. 4). Wenn Gott sich so zum Schuldner der Wenschen
machte, so geschah es sediglich, weil es ihm so gesiel. Die hieraus entspringende Pflicht der Serechtigkeit ruht solssich auf freier Basis. Nicht
das Seschöpf hat den Schöpfer gebunden, sondern dieser sich selbst.

c) Dieses freie Rechtsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf einmal vorausgesetzt, kann und muß man die vergeltende Gerechtigteit in Weise der ausgleichenden auffassen, insofern zwischen beiden ersteren eine Art von Vertrag, ein Verhältnis zwischen "Mein und Dein" entsteht, kraft dessen das Geschöpf auf den Lohn

einen (analogischen) Rechtsanspruch erwirbt, bzw. vertragsmäßig seiner Strafe verfällt. Dies ist entschieden die Auffassung der Hl. Schrift.

a) In der Bibel wird Gott nicht nur zu hundert Malen "der Gerechte" genannt (vgl. Pj. 118, 137: Iustus es Domine, et rectum iudicium tuum), sondern auch seine vergeltende Gerechtigteit, sowohl die belohnende wie die strasende, klar gelehrt. Mit Bezug auf auf erstere genüge die entscheidende Stelle dei Paulus (2 Tim. 4, 8): In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. Bgl. Hebr. 6, 10. Die strasende Gerechtigkeit (biblisch ira, vindicta, δργή genannt) bezeugt wieder der Apostel (Röm. 2, 5): "Ihr sammelt euch Schätze des Jornes am Tage des Jornes und der gerechten Gerichte Gottes." Bgl. Deut. 32, 35 (Röm. 12, 19): "Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr." Reale Beweise für die Strasgerechtigkeit sind: Bertreibung der Stammeltern aus Eden, Sündslut, Sodoma und Gomorrha, Zerstörung Jerusalems; das schrecklichste Exempel aber ist der Kreuzestod Christi, an welchem die Sünden der ganzen Welt stellvertretungsweise gestrast wurden.

β) Nicht minder durchsichtig und klar ist der Traditionsbeweis, der sich namentlich auf die ältesten Glaubensbekenntnisse stücken kann. Denn dort heißt es mit Bezug auf den Weltrichter am Jüngsten Tage: qui venturus est iudicare vivos et mortuos. Näheres s. in der Eschatologie. Als treuer Dolmetsch des christlichen Glaubensbewußtseins erklärt Augustinus (De lib. arb. I, 1): Deum iustum negare sacrilegum est, et de eius iustitia dubitare amentia.

- 3. Kontroversen über die göttliche Strafgerechtigkeit.
 Man darf den Begriff der iustitia vindicativa weder abschwächen noch überspannen. Eine Abschwächung läge in der Ausstellung, die Strafgerechtigkeit bezwecke nur Besserung und Abschreckung, nicht Bestrafung des Sünders; eine Überspannung hingegen in der Behauptung, Gott müsse selbst die bereute Sünde nach der ganzen Strenge seiner Gerechtigkeit ahnden. Beide Aussassen sind nicht nur ungereimt, sondern auch unkirchlich.
- a) Manche Philosophen und rationalistisch gesinnte Theologen, wie Hermes, halten die Strafgerechtigkeit mit der göttlichen Liebe für unvereindar und mindern ihre Tragweite und Bedeutung zu einem blosen Besserungsund Abschreckungsmittel herad. Auf diesem grundverkehrten Standpunkte ist
 man gezwungen, die einschlägigen Schristtezte im tropischen oder metaphorischen Sinne zu deuten. Allein durch das Fallenlassen der Idee der Sühne sowiedersellung der gestörten sittlichen Ordnung verliert die göttliche Strafgerechtigkeit ihren eigentimlichen Charakter und sinnt zum blosen Schein herad. Diese Theorie widerspricht aber auch der klaren Schristlehre, welche die Bergeltung am Jüngsten Tage, dem "Tage des Jornes", als wirklichen Vohn für Verdienste und als wirkliche Strafe und Sühne für Misverdienste ausdrücksich hervortreten läßt. Bei Baulus tritt dieser strafrechtliche Charakter überall hervor. Agl. Köm. 13, 4: Dei enim minister est, vind ex in iram ei, qui malum agit. Auch die sog. "Fluchpsalmen" wenden sich an den rächenden und sühnenden Strafarm der göttlichen Gerechtigkeit (vgl. Pf. 73, 22).

 Hermes bringt die nichtigsten Gründe für die Berwässerung der Strafe

gerechtigleit in eine bloße iustitia medicinalis et emendatrix vor. Er sagt: Gott ist die reine Liebe, die für sich selbst nichts sucht. Wenn er also Strase androht und verhängt, so kann dies nur die Besserung des Sünders sowie die Absurgentung anderer zum Zwecke haben. Allein Gott ist doch zunächt die Liebe zu sich selbst, zu seiner eigenen Würde und Majestät, welche das Recht und unter Umständen die Pflicht hat, das Majestätsverbrechen der Todsünde nicht ungerächt zu lassen. Es ist serner gar nicht einzusehen, inwiesern die ewige Höllenstrase noch als Besserungs- und Abschreckungsmittel dienen könnte, nachdem der "Tag des Zornes" einmal vorübergegangen ist. Wer soll da noch gebessert, wer abgeschreckt werden? Hermen kernes meint weiter: Die Rache ist jedensalls eine Unvollkommenheit, weil sie sich an der Jückstigung ergößt, während doch Gott selbst gesteht (Tod. 3, 22): Non enim delectaris in perditionibus nostris. Hierauf hat aber schon der hl. Prosper geantwortet (Lib. sent. ex August. 12): Non concupiseit Deus poenam reorum, tamquam saturari desiderans ultione, sed quod iustum est, cum tranquillitate decernit et recta voluntate disponit, ut etiam mali non sint inordinati. Ahnlich bemertt Gregor d. Gr. (Dial. IV, 44): Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum (i. e. «damnatorum) cruciatu non pascitur; quia autem iustus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Somit sind die vor-

gebrachten Argumente hinfällig.

b) Andere Theologen verfallen in den entgegengesetzten Fehler, indem fie nach dem Borgange des hl. Anselmus (Cur Deus homo?) ben Begriff der Strafgerechtigfeit überspannen. Go Tournelh (De Deo qu. 19 art. 1) und Liebermann (Institt. theol. III lib. 1 cap. 3 § 5). Ihr Standpunkt lägt fich babin zusammenfaffen, daß Gott verpflichtet ift, jede auch bereute Sunde ohne Gnade und Barmherzigkeit aufs ftrengste zu bestrafen und Berzeihung nur unter der Bedingung zu gewähren, daß volle Genugtuung nach dem strengsten Mahstabe der Gerechtigkeit geleistet werde. Hieraus folgern fie die absolute Notwendigkeit der stellvertretenden Genugtuung Jesu Chrifti, ohne die jedwede Sundenbergebung undenkbar sei. Nun wissen wir freilich aus der Offenbarung, daß Gott die gnädige Aufnahme des gefallenen Menschen tatsächlich an die Leistung einer solchen adäquaten Genugtuung als Bedingung geknüpft hat (s. Soteriologie). Allein daß er unbeschadet seiner Gerechtigkeit dem reuigen Sünder unter keiner anderen Bedingung hätte verzeihen durfen, ift entschieden gegen die sententia communissima ber Theologen, welche in diesem Lehrstück den isoliert stehenden hl. Anselmus verleugnen, den man aber neuestens milder zu interpretieren beginnt. Vgl. g. heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterburh, Baderborn 1909. Sicher ist unter den Kirchendätern kein einziger sicherer Vertreter dieser sonderbaren Meinung aufzutreiben. Die allgemeine Uberzeugung der Scholaftifer aber, Anselmus und etwa Richard von St. Biftor ausgenommen, bringt ichon ber hl. Bernhard zum Ausbruck (Ep. 194 sive tract. de error. Abaelardi c. 8): Quis negat, omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostrae redemptionis? Aberhaupt stehen alle übrigen Theologen ohne Ausnahme, an ihrer Spige ber hl. Thomas (S. th. 3 p. qu. 1 a. 2; qu. 46 a. 2), gegen Anfelmus und begründen ihre Anficht ungefähr wie folgt: Jeder Souveran hat das Begnadigungsrecht, fraft dessen wenigstens bei reuiger Gesinnung des Delinquenten Gnade für Recht ergeben laffen darf. Diefes Recht ift aber Gott um fo weniger abzusprechen, als er nicht nur die unendliche Gerechtigkeit, sondern auch die unendliche Barmherzigkeit ist. Wer aber von seinem guten Recht Gebrauch macht, der begeht keine Ungerechtigkeit. — Ubrigens verwickelt sich Tournelh in einen Widerspruch, wenn er einerseits für jede sogar bereute Sünde eine unendliche Sühne fordert, anderseits aber die Stellvertretung als Aquivalent für die hersönliche Genugtuung zuläßt. Denn wenn die göttliche Strafgerechtigkeit eine so rigorose ist. daß sie ohne adäquate Satisfaktion sicht besänstigen lassen darf, dann muß sie auch fordern, daß nicht ein Fremder ober Stellvertreter, fondern der Sunder in Berfon bie geforderte

Sühne leiste. Hiermit ist aber nicht die Notwendigkeit, sondern die Unmöglichkeit der stellvertretenden Genugtuung Christi dargetan; denn kein bloßes Geschöpf ist imstande, der erzürnten Gottheit eine adäquate Genugtuungsleistung darzubieten. Die Leitideen dieser Widerlegung beweist die Soteriologie.

Zweiter Artifel.

Die Barmherzigkeit Gottes.

1. Begriffsbestimmung. - Dhne auf die belanglose Streit= frage näher einzugehen, ob die Barmherzigkeit (misericordia, šàsos) eine selbständige Tugend mit eigenem Formalmotiv oder nur eine besondere Form der Gütigkeit sei (vgl. Lessius l. c. XII, 1), so besagt zunächst ihr lateinischer Rame, daß sie "das Berg (cor) zum Milleid mit fremdem Elend (miseria) bewegt". Insofern hiermit ein Leiden und eine Traurigfeit mitbezeichnet werden foll, ist die Barmherzigkeit fraglos als "gemischte Bollkommenheit" auf Gott unübertragbar, wennschon der Gedante rührend ist, daß der Logos in seiner grengenlosen Liebe ju uns Menschen im heiligften Bergen Jesu sich hat ein Organ ichaffen wollen, durch welches er auch nach menschlicher Art mit uns fuhlen und mit uns leiden konnte. Bgl. Sebr. 2, 17: Debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum. Allein das Besen der Barmherzigkeit bleibt bestehen, wenn sie auch nur als "wirksamer Wille zur Hebung oder Linderung fremder Not" aufgefaßt wird, in welchem Falle sie als "reine Bollkommenheit" Gott in unendlich hohem Grade zutommt. Treffend schreibt Augustinus (Ad Simpl. 1. 2 qu. 2): De misericordia si auferas compassionem, ita ut remaneat tranquilla bonitas subveniendi et a miseria liberandi, insinuatur divinae misericordiae qualiscunque cognitio. In solchem Sinne ist Gott wirklich barmherzig.

2. Die Barmherzigkeit in der Offenbarung. — In der göttlichen Barmherzigkeit, einem "der inhaltreichsten, schönsten und liedlichsten Uttribute Gottes" (Scheeben), tressen die Hauptsormen der Gütigkeit als ihrem Brennpunkt zusammen, nämlich nicht bloß die Großmut (magnificentia), Gnädigkeit (pietas; gratia), Menschenfreundlichkeit (humanitas; vgl. Tit. 3, 4: φιλανθρωπία), sondern vor allem die Nachsichtigkeit gegen Gündenelend (indulgentia), welche in der Bibel bald Milde (elementia) oder Sanstmut (mansuetudo), bald Geduld (patientia) oder Langmut (longanimitas) heißt. Bgl. Ps. 102, 8: Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. 2 Petr. 3, 9: "Gott zögert nicht mit seinen Berheißungen, wie einige dafür halten, sondern harret langmütig (μακροθυμεί), indem er nicht will, daß irgendwelche zugrunde gehen, sondern alle zur Buße zurückehren." Inhalt und Umfang der Barmherzigkeit hat wohl am großartigsten das Buch der Weissheit (11, 24 fs.) geschilbert. Biele Bibelstellen s. bei Seinrich a. a. D.

Die Tragweite der Barmherzigkeit wird erst bei der Besprechung des Heilswillens (voluntas salvisica) in der Gnadenlehre ins volle Licht treten. Unter Übergehung des Traditionsbeweises sei nur das schöne Wort des hl. Augustinus angeführt: Maior est Dei misericordia, quam omnium miseria.

3. Berhältnis der Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit. — Die Hauptsfrage ist, wie beide Attribute als unendlich gedacht im

göttlichen Willen zusammen bestehen können.

a) Denn die Übung einer unendlichen Gerechtigkeit scheint mit einer ebenso unendlichen Barmherzigkeit in offenen Widerstreit zu geraten und umgekehrt. Die Lösung der Schwierigkeit liegt in dem früher bewiesenen Grundsaß, daß beide Tugenden Gottes in der von der Liebe getragenen Heiligkeit, aus der sie als ihrer Wurzel entspringen, ihr Maß, Ziel und Korrektiv sinden müssen. Als "Eiserer für seine Ehre" (Ex. 20, 5; 34, 14) darf der Allheilige weder die Barmherzigkeit ausarten lassen in unzeitige Nachsicht oder unmännliche Schwäche noch die Gerechtigkeit in übergroße Härte oder rücksichtslose Grausamkeit. So ruhen denn die beiden Extreme in der "heiligen Liebe" als ihrem unbeweglichen Mittelpunkt und sinden darin die sicher Auhe des Gleichgewichtes. Hiermit ist jedoch die Schwierig-

teit erft halb gelöft

b) Zum Zwecke der Bereindarung beider Attribute miteinander lassen sich im besonderen noch solgende Sesichtspunkte geltend machen. Wo immer Sott seine Gerechtigkeit walten läßt, da übt er zugleich auch Barmherzigkeit, insosen er den Serechten über Berdienst belohnt und den Berdammten unter Sebühr bestrast. Byl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 21 a. 4 ad 1: Et tamen in damnatione reprodorum apparet (etiam) misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Umgekehrt ist mit der Barmherzigkeit stets auch die Gerechtigkeit verdündet, indem Gott dem Sünder nur auf Grund seiner Keue und Buße verzeiht. Byl. S. Thom. l. c.: In iustisicatione impii apparet (etsam) iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur: Dimissa sunt ei peccata, quia dilexit multum. Sin sebendiges Exempel des Zusammenseins beider Attribute in ihrer ganzen Unendlichseit bietet zuseht der Kreuzestod des leidenden heilandes. Hier offendart sich zunächst eine wahrhaft unendliche Barmherzigseit; denn "so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sordn dahingab" (Joh. 3, 16). Richt minder erstrahlt eine wirklich unendliche Berechtigkeit; denn unsere Sünden wurden am seisen Gottessohn höhwer gerächt und nur auf Grund abäquater Genugtuungsleistung uns derziehen. Beide Momente hebt herdor Ps. 84, 11: Misericordia et veritas (= iustitia) odviaverunt sibi, iustitia et pax (= misericordia) osculatae sunt.

Zweises Buch.

Trinitätslehre.

Bgl. vor allem *S. August., De trinit. ll. XV; dazu Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, 2. Aufl., Regensburg 1883. Neben dem Monologium S. Anselmi s. Petr. Lomb., Sent. 1 dist. 1 sqq. Selbständige Richtung versolgt Rich. a S. Victore, De Trinitate ll. VI. Reben Bonaventura vgl. besonders *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 27—43; Contr. Gent. IV, 1—26 und seine Kommentaturen. Sehr gut ift *Did. Ruiz, De Trinit., Lugdun. 1625; auch Greg. de Valentia. De Trinit. ll. V und Ysambert., De mysterio Trinitatis. Sammlungen des datristischen Materials s. bei *Petavius, Dogmat. tom. II.; Thomassin., Dogmat. tom. III. Außer den Sehrbüchern von Specht. Bartmann, Diesamp, vgl. noch *Auhn, Chriftl. Lehre von der göttlichen Dreienigkeit, Tübingen 1857; Franzelin., De Deo trino, 3. ed., Romae 1883; Régnon, Etudes sur la Ste Trinité (4 Bde, Paris 1872—98); Janssens, De Deo trino, Friburgi 1900; Stentrup, De ss. Trinitatis mysterio, Oeniponte 1898; Lépicier, De ss. Trinitate, Parisis 1902; Souben, Théologie dogmatique II: Les personnes divines, Paris 1903; Gutberlet, Gott der Einige und Dreiglitiqe S. 259 ff., Regensburg 1907; Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité l, Paris 1910; F. J. Hall, The Trinity, New York 1910. Andere Literatur s. im Text.

1. In der allgemeinen Gotteslehre wurde aus Bernunft und Offenbarung die Persönlichteit Gottes im allgemeinen bereits festgestellt; der unpersönliche Gott des Pantheismus ist durch das

eine Wort: "Ich bin, der ich bin" hinreichend widerlegt.

Die tiefere Frage aber, ob die auf alle Fälle unendliche Personlichkeit Sottes als eine einfache ober mehrfache zu denken sei, vermag die Vernunst aus ihren eigenen Mitteln weder zu bejahen noch zu verneinen, sosehr sie sich auch versucht fühlen möchte, auf Grund des Ersahrungssates: Quot sunt naturae, tot sunt personae der einen Gottnatur in übereilter libertragung auch nur eine Personae der einen Gottnatur in übereilter libertragung aber wissen wire des in Gott nicht eine, sondern der unterschiedene Personen gibt, welche die Namen sühren: Vater, Sohn und H. Geist. Der kirchensprachliche Ausdruck für dieses Grundgeheimnis, welches das Christentum dom heidnischen, jüdischen und mohammedanischen Gottesbewußtsein wesentlich unterscheidet, ist Trinität. Von Theophilus aus Antiochien (Ad Autolyc, II, 15: Traddog tov des der der der der der Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S.) zum erstenmal ausgemünzt, sand das Wort bald alsgemeinen Eingang in die Kirchensprache und die Glaubensschmbole (vgl. Denzinger, Enchir. n. 213. 232). Im Privatspmbol des hl. Gregor Thaumaturgus

ift bereits von einer "vollkommenen Trinität" (τριάς τελεία) die Rede, und schon Didhmus der Blinde, Chrill von Mexandrien, Hilarius, Ambrofius und Augustinus septen ihren einschlägigen Werken auch den Titel De Trinitate vor.

2. Weil der Begriff der Einheit, Einfachheit und Einzigkeit Gottes für das Trinitätsgeheimnis von ebenso großer Wichtigkeit ist wie derjenige der Dreiheit, so wurde auf beide Momente schon

frühzeitig ein gleich hohes Gewicht gelegt.

Bgl. Symbol. Athanas. (Denz. n. 39): Ita ut per omnia et unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit; Concilii Later. a. 649 sub Martino I. can. 1 (Denz. n. 254): Si quis secundum ss. Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem et Filium et Spiritum S., trinitatem in unitate et unitatem in trinitate . . ., condemnatus sit. Bei Hervorhebung des Womentes der Dreiheit wird die Trinität zur Dreiperfönlichfeit, die aber die Einheit der Katur niemals aus den Augen verliert. Bei Betonung des Momentes der Einheit hingegen gestaltet sich die Trinität zur Dreieinigkeit (vgl. Isidor. Hispal., Etymol. VII, 4: triunitas), welche unmittelbar die numerische Einheit der von drei Hypostasen gemeinsam besessenen Gott natur außspricht. Beide Betrachtungsweisen sind nicht nur an für sich berechtigt, sondern auch von der Natur des Geheimnisses sowie im Hindsich auf die häretischen Gegensäße geradezu gesordert. Denn gegensüber senen Antitrinitariern, welche unter liberspannung des Begriffes der Einheit mit den Monarchianern, Sabellianern und Subordinatianern es zu keiner wahrhassen, immanenten Trinität im Schoße Gottes sommen ließen, hat die Dogmatik die Existenz einer wirklichen Oreiperssonischer. Begenüber dem entgegengesetzten Extrem des Tritheismus aber, welcher unter liberspannung des Begriffes der Dreiheit die göttliche Natur, Substanz, Besenhert selber verdreisachte, muß die Trinität als wahre Dreienigseit im monotheistischen Sinne dargetan werden.

3. Indessen gehört der Antitrinitarismus in seinen beiden gegensählichen Formen durchaus nicht lediglich der Vergangenheit an; er lebt noch heute unter uns mit anderem Namen fort.

Während die wenigen Anhänger der Güntherschen Theologie noch jett einem vertappten Tritheismus huldigen, bewegt sich der neuere Socinianismus, Unitarismus und Kationalismus durchaus im Vorstellungskreis des Sabellius. Die Kantsche Vernunstreligion entwertet das Trinitätzgeheimnis, indem sie darin bloß die Macht, Weisheit und Liebe Gottes unter symbolischer Verhüllung angedeutet sindet. Die Hegelsche Schule erklätte in pantheistischer Auffassung das Ansichsein des Absoluten als den Vater, sein Anderssein in der Welt als den Sohn, seine Kückehr zu sich selber im menschlichen Selbstbewußtsein als den Seist. Bei Schleiermacher erscheint die Trinität in solcher Verslächtigung zu "bloßen Daseinsformen des göttlichen Seins", daß er sie nur anhangsweise in seiner Glaubenslehre behandelt. Die freisinnige Theologie der Gegenwart hat ihr Sprachrohr in Ab. Harnack gefunden, welcher schreibt (Dogmengeschichte, Bd. II., S. 293, Tübingen 1909): "Wie also schor schreibt (Dogmengeschichte, Bd. II., S. 293, Tübingen 1909): "Wie also schor schreibs den eine ewige Zeugung Ghristi ins irdische Dasein eine überirdische, dann eine ewige Zeugung geworden ist und man dann das, Sezeugtsein' zum Charafteristitum der 2. Hypostase erhoben hat, so har man im 4. Jahrhundert aus der verheißenen "Sendung' des Scl. Geistes eine "ewige Sendung' des Geistes gemacht und das Charafteristitum der 3. Hypostase innerhalb der hl. Trias in ihr gesehen; deutlicher kann man die Arbeit der Begrissphantasse nurdend verhonen als hier." Außer den relativ wenigen Anhängern der strengen Orthodogie, die immer mehr zuselativ wenigen Anhängern der strengen Orthodogie, die immer mehr zuselativ der schriftliche Trinitätsbegriff nach und nach abhanden gekommen. Die liberale Theologie triumphiert, die Orthodogie seusat. Die freiere Theologie berlangt immer stürmischer die

Aufhebung jedes Symbolzwanges, und der gelegentlich der Amtsentsehung des württembergischen Pfarrers Schrempf i. J. 1892 entbrannte Kampf um das Apostolitum, dessen hell auflodernde Flammen die gesehliche Sinsührung der neuen preußischen Agende am 14. Rodember 1894 nur mit einer dünnen Schicht Asche überdeckte, zielte in letzter Instanz auf die Beseitigung der Trinität und der Gottheit Christi. Dies ist noch jetzt das letzte Ziel der modernen protestantischen Theologie (s. Krüger, Dreisaltigkeit und Gottmenschheit, Leidzig 1905), mit der sich in unbegreissticher Berblendung der häretische Modernismus mancher fatholischen Theologen verdündet hat. Gegenüber diesen zersehenden Bestrebungen hat die katholische Dogmatik, welche im hestigen Kampse der modernen Geister zuletzt allein den blanken Schild der Orthodoxie hochhält, der allem die Offenbarungsmäßigkeit des Trinitätzgeheimnisses, wie es uns auf Schritt und Trit in Schritt in Schritt darzutun und die Angrisse auf die angebliche Widervernünstigkeit des Dogmas als unnüge Lufthiebe zurückzuweisen. Bgl. A. Schweitzer, Bon Keimarus zu Wrede, Tübingen 1908.

4. Weil jedoch die theistische Philosophie außerstande ist, einen zwingenden Beweis der Trinität zu erbringen, so hat der katholische Theologe sich vor allem an die kirchliche Vorlage zu halten. Erst glauben, dann forschen.

Die technisch vollkommenste und umfassendste Formulierung stammt zweifelsohne von der 11. Synode von Toledo i. J. 675, welche das firchliche Dogma nach allen Seiten hin dis ins kleinste ausvollt und entsaltet (f. Denz. n. 275 sqq.). Wir ziehen es jedoch vor, eine übersichtlichere und knappere Formel zur Grundlage zu mahlen, zumal diefelbe mit primarfymbolifcher Auktorität umkleidet ift, das jog. athanafianische Glaubensbekenntnis. Die Hauptpunkte des Trinitätsdogmas laffen sich hiernach auf folgende Sage aurunfführen (Denz., n. 39): Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus S. una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas . . . Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus S. a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Hieraus ergibt fich als Quintessenz bes Trinitätäglaubens folgendes: Es gibt nur einen Gott der Wesenheit, Substanz, Natur nach. Diese substitut aber nicht in einer Person oder Hypostase, sondern in dreien, d. i. bem Bater, Sohn und SI. Geift. Die drei gottlichen Bersonen fliegen jedoch nicht als bloß logische Momente in einander, sondern sind real voneinander unterschieden, so daß die eine nicht die andere ist. Sie unterscheiden sich aber nicht traft ihrer Natur, die numerisch in allen dreien ein und dieselbe ift, fondern lediglich vermöge des relativen Gegenfates, insofern ber Sohn vom Bater gezeugt wird, der Hl. Geift aber zugleich vom Bater und Sohn vom Bater gezeugt wird, der Hl. Geift aber zugleich vom Bater und Sohne ausgeht. Man sieht leicht ein, daß das eigentliche Geheimnis sich um die beiden Hauptbegriffe der Natur und Person als seinen Angelpunkt dreht. Im Umkreis unserer Ersahrung ist jede vollskändige Natur zugleich auch Hydriafe, daw. jede vernünstige Natur eo ipso auch Person. Als Ersahrungsdrünzig gilt daher der Satz. Tot sunt hypostasses, grund sunt naturae. Weil das Aziom aber auf metaphhsische Geltung keinen Anspruch hat, so darf es auf Gott nicht übertragen werden. Wirklich lehrt uns die Offenbarung, daß die Ratur weder sachlich noch begrifflich mit Person (Hypostase) zusammenfällt. Denn wie wir in der einen göttlichen Katur drei Fersonen anerkennen, so laffen wir umgekehrt in Christus zwei vollständige Raturen, eine göttliche und eine menschliche, in blog einer Person, d. i. ber göttlichen Person des Logos-Sohnes subsistieren. Hieraus lernt der gläubige Philosoph,

daß zwischen Natur und Person strenge zu unterscheiden ist, wie an seinem Orte ausführlicher gezeigt werden foll.

Da das Wesen der Trinität darin besteht (s. o.): ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, so lägt sich dieselbe gunächst als Trinitas in unitate d. i. als Dreipersonlichkeit, sodann als unitas in Trinitate d. i. als Dreieinigkeit betrachten. Damit ist die Diathese des Lehrstoffes in zwei getrennte Sauptstude von felbst gegeben.

Erstes Hauptstück.

Die Dreiheit in der Einheit oder die Dreipersönlichkeit Gottes.

Nicht bloß die Tatsache, auch den inneren Grund der Existenz dreier Bersonen in Gott hat die positive Offenbarung uns in den zwei innergöttlichen Prozessionen (Zeugung und Hauchung) kundgetan; beides gehört zum unmittelbaren depositum sidei und zum Bestande des Trinitätsdogmaß. Nachdem die Tatsache der Dreipersönlichseit sorgsältig aus den Offenbarungsquellen, zunächst aus der H. Schrift (Kap. I) und sodann aus der Tradition (Kap. II), sestgestellt sein wird, ist der Grund dieser Tatsache in jenen zwei geheimnisvollen Lebensvorgängen innerhalb des göttlichen Schoßes, welche man "Zeugung" und "Hauchung" nennt, dogmatisch aufzuzeigen (Kap. III) und endlich auf spesulativ-theologischer Grundlage aus zubilden und dem Berständnis einigermaßen näberzubringen (Kap. IV). zubilden und dem Berständnis einigermaßen näherzubringen (Kap. IV). So läßt sich denn die ganze Frage der Trinitas in unitate in vier Kapiteln erledigen.

Erstes Rapitel.

Die Tatsache der Dreipersönlichkeit. Schriftbeweis.

Wennzwar sich bereits im A. T. Spuren der Trinität finden, Die freilich ihre Bestimmtheit und icharfere Umgrengung erft im neutestamentlichen Lichte hervortreten lassen (§ 1), so ruht dennoch der eigentliche, strenge Schriftbeweis fast ausschlieflich auf dem n. T. Derfelbe läßt sich aber nach einer zweifachen Richtung hin durchführen, je nachdem man entweder diejenigen Bibelftellen der Beweisführung Bugrunde legt, welche im felben Sage von den brei Berfonen gusammen handeln (§ 2), oder aber biejenigen, worin von einer jeden einzelnen Person mit Ausschluß der zwei anderen die Rede ist (§ 3). Mit Rudsicht darauf, daß die Dreiheit immer auf der Einheit fußt, wird es eine wichtige Aufgabe jeder dieser drei Beweismethoden bleiben, bei der Aufzeigung der hypostatischen Unterschiede niemals die monotheistische Grundlage zu vergessen, auf der allein sich eine Mehrheit göttlicher Sypostasen aufbauen läßt.

§ 1.

Die Dreipersönlichfeit Gottes im Alten Testament.

Bgl. Drach, De l'harmonie entre l'église et la synagogue, Paris 1844; \$. Scholz, Theologie des A. B., Bd. I, § 29 ff., Regensburg 1861; Scheeben, Bd. I, § 110, Freiburg 1875; Feinrich, Bd. III², § 214—218, Mainz 1883; Franzeln, De Deo trino, thes. 6 et 7, Romae 1883. — Iber den Jahveschgel f. Rohling in Tüb. Quartalschiftift 1866, S. 415 ff., 527 ff.; L. Keinke, Beiträge zur Ertlärung des A. T., Bd. IV, S. 355 ff. — über den Messias vgl. *Rönig, Theologie der Psalmen, Freiburg 1857; L. Keinke, Messias vgl. *Rönig, Theologie der Psalmen, Freiburg 1857; L. Keinke, Messias vgl. *Rönig, Theologie der Psalmen, Freiburg 1877; A. J. Maas S. I., Christ in Type and Prophecy, 2 Vols, New York 1893—95. — über die Sapientialbücker f. *Fr. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdischelezandrinschen Psilopobsie 1878; dazu J. Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, Paris 1877; Zschöffe, Der dogmatischethische Lehrgehalt der alttest. Weissheitsbücher, Wien 1889.

1. Primitive Andeutungen. — Manche Theologen wollen schon in der Pluralform mancher Gottesnamen (S. 63 f.) einen dunkeln Hinweis auf eine Mehrpersönlichkeit Jahres erblicken.

Wir legen hierauf ebensowenig Gewicht wie auf die Deutung von die deutung deut

2. Der Jahve-Engel der Theophanien. — Schon etwas mehr Licht bricht durch die Dämmerung in den zahlreichen Theophanien, in welchen der wahre Gott Jahve als Sender und Ge-

fandter zugleich erscheint.

Der erscheinende oder gesandte Gott heißt מלאה הוה — Angelus Domini, Jahve-Engel, wobei das Wort angelus im wörtlichen Sinne als άγγελος

(von άγγέλλειν = senden) zu nehmen ist. Weil der "Jahve-Engel" jedoch selbst durchaus auch als wahrer Gott am auftritt, so entstehen zwei Personen, die beide Jahve sind: eine "sendende" und eine "gesandte". Hierher gehört die bekannte Erscheinung, welche die kliehende Agar vor der Geburt ihres Sohnes Ismael in der Bufte hatte (Gen. 16, 7 ff.). Rach Gen. 18, 1 ff. "erschien der herr דְּנֶנֶה dem Abraham im Tale Mambre", um ihm den Untergang von Sodoma und Comorrha anzukündigen. Am bekanntesten ist die Erscheinung des Jahve-Engels im brennenden Dornbusch (Ex. 3, 2: Apparuit ei מַלָּאַךְ יְהוֹנָה in flamma ignis de medio rubi), wobei zu betonen ift, daß dieser erscheinende Gott durchaus Jahve felber ist, der dem Moses seinen Wesensnamen offenbart (Ex. 3, 14): "Ich bin, ber ich bin." Nach neutestamentlicher Aussassung kann der erscheinende Gott kein anderer sein als
der Logos oder Gottessohn, da der Bater nicht "gesandt" werden kann. An
den H. Geist, der ja auch gesendet wird, ist darum nicht zu denken, weil der H. Geit, der sin duch geseinder idto, ist datum nicht zu denten, weit der "Engel Gottes" von den Propheten ausdrücklich mit dem zukünstigen Messisas (= Christus) identifiziert wird. Bgl. Fs. 9, 6: Magni consilii angelus (so nach LXX: μεγάλης βουλής άγγελος); Mal. 3, 1: Angelus testamenti. Die hier gegebene Deutung kann ein Gemeingut der Kirchendater genannt werden (vgl. Katholit, 1882, II, 151 ff.). Prägnant lehrt beispiels= weise der hl. Hilarius (De Trinit IV, n. 24): Deus igitur est, qui et angelus est, quia qui et angelus Dei est, Deus est ex Deo natus. Dei autem angelus ob id dictus, quia magni consilii est angelus. Deus autem idem postea

demonstratus est, ne qui Deus est esse angelus (creatus) crederetur. Eine andere Frage ift, ob der Logos dei den "Theophanien" oder Gotteserscheinungen un mittelbar in fichtbarer Gestalt erschienen sei oder nur durch die Bermittlung eines geschaffenen Engels, in welch letterem Falle man ebensogut von "Angelophanien" sprechen könnte. Bon den Bätern ist insbesondere Augustinus für diese letztere Austassung eingetreten, indem er einen geschaffenen, in sichtbarer Erscheinung auftretenden Engel derart zum Redräsentanten Jahdes erhebt, daß die von jenem gesprochenen Worte nicht auf ihn, sondern unmittelbar auf Gott sich beziehen. Mithin hat der Kirchenlehrer von Hippo den theophanischen Charafter der Angelos phanien nicht in Abrede gestellt. Ubrigens fteht Augustinus nicht allein; denn außer Hieronymus und Gregor d. Gr. teilen seine Ansicht auch Athanafius, Basilius. Chrill von Alexandrien, Eusebius, Chrhsostomus u. a. (vgl. Chr. Pesch, tom. Is, p. 261 sq.). Die Scholastiker aber hielten in ihrer überwiegenden Mehrheit schon darum an dieser Erklärung sest, weil die zweite Person der Trinität vor der Inkarnation nicht unmittelbar auf Erden erschienen ist (vgl. Hebr. 1, 1 ff.; 2, 1 ff. u. ö.). Die erste unmittelbare Theophanie des Sohnes Gottes ober Logos fällt zusammen mit der Menschwerdung; er bediente sich folglich im A. T. eines Engels als feines Stell=

vertreters.

3. Der zufünftige Messias als wahrer Gott. - Die messianischen Beissagungen des A. T. zielen vor allem auf die Bervorhebung der wahren Gottheit des fünftigen Messias hin, so daß Chriftus und seine Apostel mit vollstem Rechte gerade auf diese Bibeltexte sich vielfach beriefen, um nicht nur die göttliche Sendung, sondern auch die wahre Gottheit und Gottessohnschaft des Heilandes daraus zu erhärten.

Unter den Propheten ragt selbstverständlich Jsaias hervor. Richt nur redet er vom "Bunderbaren, Ratgeber, Friedensfürsten", sondern auch vom "starken Gott und Bater der Ewigkeit" (Js. 9, 6; vgl. Luk. 1, 32). Der Messias ist wahrhaft "Emanuel" — Gott mit und (Js. 7, 14; vgl. Matth. 1, 32). Von ihm wird ausdrücklich beteuert: "Gott selbst wird kommen und

euch erlösen" (Is. 35, 4; vgl. Matth. 11, 5). Und wieder: "Bereitet ben Weg bes herrn (יהוה) ..., fiehe! Gott der herr (ארני יהוה) wird kommen in Macht" (3f. 40, 3. 10; bgl. Mark. 1, 3). "Sein Name wird fein Gott" (3f. 9, 6). Beim Propheten Zacharias ift Gott felbst es, der von seiner fünstigen Rreuzigung weisfagt: Et adspicient ad me, quem confixerunt et plangent

eum (Jach. 12, 10; vgl. Joh. 19, 37). Während die messianiichen Pfalmen dieses Vild durchweg bestätigen und ergänzen, gehen sie nach einer anderen Seite weit über dasselbe hinaus, indem sie nicht nur den Versonenunterschied durch Gegenüberstellung von "ich" und "du", sondern auch deren Beziehung zueinander durch das Zeugungs-verhältnis als eine verborgene Vater- und Sohnschaft hervorheben, während die ungeteilte Naturgemeinschaft im Wesensnamen in ternhaft zum Ausbrucke gelangt. So besonders Pf. 2, 7: Dominus (יהוֹה) dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te (vgl. Hebr. 1, 5). Nochmals Pf. 109, 1-3: Dixit Dominus Domino meo (יְהוֹה לֵארֹנִי): sede a dexteris meis . . .; (Bulg.) ex utero ante luciferum genui te (vgl. Matth. ?2, 42 ff.). Wenn aber der zukunftige Meffias als "Sohn Gottes" auftritt, der zugleich Jahve selber ist, dann muß es auch einen "Sott Vater" geben, der mit demselben Jahre in eins zusammenfällt: also zwei göttliche Personen in einer Gott-natur. Aus der Vertrautheit der Juden mit diesem Gedanken erklärt es sich, daß Christus später zum Erweise seiner wahren Sottheit eigentlich nur auf feine Gottessohnschaft hinzuweisen brauchte, um die Juden in harnisch zu bringen und zur Anklage auf Gottesläfterung zu veranlassen (vgl. Joh. 5, 18; 10, 33). In der Anerkennung seiner wirklichen Gottessohnschaft lag eben die Anertennung seiner Gottheit (vgl. Joh. 1, 32 ff.; 1, 49; 9, 35 ff.; Luk. 1, 35 u. ö.). hierüber mehr im § 3.

4. Die Lehre der Sapientialbücher. — Den größten Schritt pormarts tun zweifelsohne die Sapientialbucher (Sprichw. 8; Weish. 7 ff.; Sir. 24), wenn sie den Begriff der hypostatischen Beisheit so innig mit dem Zeugungsbegriff verschmelzen, daß die innergöttliche Zeugung als rein geistiger Borgang und der "von Gott Gezeugte" wesentlich als "gezeugte Weisheit" (Logos) begriffen werden muß.

Denn an den angeführten Orten ist nicht etwa wie sonst von der geschöpflichen Weisheit die Rede, sondern von der ungeschäffenen und göttlichen Weisheit die Rede, sondern von der ungeschäffenen und göttlichen, und zwar in einer Weise, daß man dabei nicht an daß personifizierte Attribut der Weisheit denken kann. Man urteile selbst und versuche zu leugnen, wenn man kann, daß die Anklänge an die johanneische Logoslehre geradezu den Eindruck von Parallelskellen machen. Bgl. Sprichw. 8, 24 ff.: Nondum erant adyssi et ego (i. e. sapientia) iam concepta eram, . . anter eiler is and externologie von paraturischen. colles (i. e. ab aeterno) ego parturiebar . . . Cum eo (scil. Deo) eram cuncta componens et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum, et deliciae meae esse cum filiis hominum. Hier ift tein göttliches Attribut, sondern eine göttliche Person im Spiele, welche "gezeugte Weisheit" heißt. Der Ausdruck: Cum eo eram (LXX ήμην παρ' αὐτῷ, hebr. જિલ્લો ift eine Parallele zu Joh. 1, 1: Verbum erat apud Deum (πρός τον Θεόν). Wenn ferner das Buch der Weisheit (7, 25 f.) die göttliche Beisheit kennzeichnet als vapor virtutis Dei, emanatio claritatis, candor lucis, speculum maiestatis, imago bonitatis, so wird man unwillfürlich an die Charafteristik erinnert, welche Paulus von Christus in seinem Ver-hältnis zu Gott dem Vater entwirst (Hebr. 1, 3): splendor gloriae et figura substantiae eius. Der weitere Satz (Weish. 9, 9): Et tecum (μετά σου) sapientia tua, quae novit opera tua quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres (πάρουσα ότε έποίεις τον κόσμον), erinnert wieder ganz an den johanneischen Prolog. Den gleichen Einbruck empfängt man von der Stelle bei Sir 24, 5: Ego ex ore Altissimi prodivi (ut Verbum), primogenita ante omnem creaturam. Mus Diefen febr auffallenden Antlangen an bie johanneische Logoslehre ertlart fich mubelos eine boppelte Erscheinung: einmal, daß das gelehrte Judentum der späteren Zeit auf Grund der alt-testamentlichen Bücher eine eigene Lehre vom "Worte Gottes", die sog. Memra-Lehre, ausdilden konnte, wie sie uns namentlich in den Targumim bes Ontelos vorliegt; fodann, daß die niganischen Rirchenbater gegenüber bem Arianismus fich auf alle Diefe und abnliche Sapientialfpruche jum Beweise der Konsubstantialität und Gottheit Chrifti beriefen. Aber auch bie Arianer felbst nahmen feinen Anstand, zugunften ihrer Sarefie von ber Geschöpflicheit des Logos vornehmlich aus ben Sabientialbuchern zu schöpfen; über ihren "Achilles" aus Sprichw. 8, 22 f. unt. Kap. II, § 2, Art. 3. Bgl. Schentl, Die Chofma in der jud. Sypostasenspekulation (1913).

5. Der Seilige Geist. — Borstehende Darlegungen haben bis jest nur zwei göttliche Personen, den (nicht genannten) Bater und den (als gezeugte Weisheit gefennzeichneten) Sohn mit hin-reichender Sicherheit an den Tag gebracht. Die alttestamentlichen Sinweise auf den SI. Geift, die dritte Person in der Gottheit, bleiben hingegen an Deutlichfeit und Bestimmiheit weit hinter benen auf den Logos-Sohn gurud.

Bohl fast alle einschlägigen Bibelftellen über ben Gl. Geift fann man ftatt von einer wirklichen Berjon vielmehr von einer blogen Personifikation deuten, indem man unter bem Spiritus Dei entweder bas Wesen der gottlichen Allmacht, also ber Wirtung nach etwas Außergöttliches (vgl. Gen. 1, 2) oder die von Gott ausströmenden übernatürlichen Geifteswirtungen (val. Bi. 103, 30) verfteben fann. Wenigstens tritt der hypostatische Unterschied wirtsam durchführen lagt. In diesem Lichte ift daher auch die einzige Peritope zu betrachten, in welcher alle dret göttlichen Personen zusammen erwähnt werden (Weish. 9, 1 ff.): Deus patrum meorum . . ., qui fecisti omnia Verbo tuo . . ., da mili sedium tuarum assistricem sapientiam . . . Sensum autem tuum quis sciet, nisi . . . miseris Spiritum Sanctum tuum de altissimis? Aus alledem geht hervor, dag von einer eigentlichen Offenbarung bes Trinitätsgeheimniffes im A. T. ernftlich feine Rede fein tann. Bon eingelnen, besonders erleuchteten Mannern wie Abraham, Mofes, Jaias, David abgesehen, konnte sicherlich die große Maffe des judischen Boltes aus ben mehr oder weniger ratfelhaften Undeutungen ihrer heiligen Bucher feine derart ausgebildete Borftellung von ber Trinitat gewinnen, daß lettere fur ben großen Saufen hatte ein Dogma bilben fonnen. Wahr bleibt aber, bag das N. T. nicht unvermittelt und ohne Borbereitung die Trinität verkundete, daß vielmehr das große Gottesgeheimnis bereits von Anbeginn im A. T. grundgelegt mar und in der davidischen und nachdavidischen Zeit in fteigendem Glanze immer heller hervortrat, bis es zuleht im Wunder der Mensch-werdung (Matth. 1, 18 ff.; Lut. 1, 35 u. ö.) und in der Geiftsendung am Pfingfriefte zum unverhüllten Ausdruck gelangte.

§ 2.

Die neutestamentliche Lehre von der Dreiperfonlichteit als folder.

Bgl. *Scheeben, Bb. I § 107; Oswalb, Die bogmatische Theologie, Bb. II: Trinitätslehre § 3, Paderborn 1888; Diekamp, Über den Ursprung bes Trinitätsbekenntnisses, Münster 1910. Sonstige Literatur wie oben.

Wenngleich die kirchliche Formulierung der Trinitätslehre sich dem formellen Ausdrucke nach nicht aus dem N. T. nachweisen läßt, wie denn wirklich die Stichwörter τριάς — trinitas, οὐσία — substantia, ὑπόστασις — persona (vgl. Hebr. 1, 3, wo ὑπόστασις — substantia), ὁμοούσιος — consubstantialis nicht in der Bibel stehen, unter dieser Beziehung also ἄγραφα sind, so deckt sie sich dennoch materiell oder der Sache nach durchaus mit der neutestamentlichen Lehre, welche, ebenso wie die Kirche, drei reale Gottepersonen in einer Gottnatur, also die trinitas in unitate, überall anerkennt.

Nur muß die sachliche Abereinstimmung durch eine sorgfältige Exegese aller einschlägigen Texte erst mit aller Schärse nachgewiesen werden, da estich um das unterscheidende Grundbogma des Christentums handelt. In diesem Baragraphen erörtern wir vorerst diesenigen Bibelstellen, in denen don der Dreipersönlichseit als solcher die Kede ist. Run gibt es aber sowohl in den Evangelien wie in den apostolischen Sendscheen je vier Orte, wo die trinitarischen Personen zusammen Erwähnung sinden.

1. Die Evangelien liefern vier Zeugnisse, welche trot ihrer durchschnittlichen Beweisträstigkeit nicht alle von gleichem Werte sind. Jedenfalls ist dem Taufmandat bzw. der Taufformel die erste Stelle anzuweisen.

a) Zunächst treten uns bei der Berkündigung Mariä die brei göttlichen Personen in gedrängter Charasteristik entgegen, der "H. Geist" als Uberschatter der Jungsrau, der "Allerhöchste" als Bater, endlich der "Sohn Gottes", der aus Maria der Jungsrau Fleisch annehmen soll. Bgl. But. 1, 35: Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi odumbradit tibi; ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocaditur Filius Dei. Daß hier von drei Personen die Kede ist, lehrt die oberstächtichste Betrachtung. Denn wir lernen außer dem zu inkarnierenden "Sohne Gottes" einen "Heiligen Geist" sowie einen "Allerhöchsten" kennen, der zum "Sohne Gottes" im Baterverhältnis steht; denn Lut. 1, 32 heißt es: Hie erit magnus et Filius Altissimi vocaditur. Wo aber ein "Sohn Gottes" ist, da muß es auch einen "Gott Bater" geben. Der relative Gegensaß zwischen Bater und Sohn, der die Berschmelzung beider zu einer Person verdietet, dürgt weiter dasür, daß wir es nicht bloß mit drei verschiedenen Namen sür ein und dieselbe göttliche Person zu tun haben, sondern mit drei wirklich voneinander unterschiedenen Hydoskafen, von denen keine die andere ist. Auch an eine Personissiation absoluter Attribute ist nicht zu benken, da jedensals der seichwerdende "Sohn Gottes" (Christus) eine wahre Person darstellt. Auf Frund des strengen Monotheismus der Bibel endlich ist die Wesenseinheit (Homousse) der Drei vorauszuiezen.

b) Bei der Taufe Christi im Jordan (Matth 3, 13 ff.; Mark. 1, 9 ff.; Vuk. 3, 21 ff.; vgl. Joh. 1, 32) ging die vorzüglichste Theophanie des Neuen Testamentes mit der herrlichsten äußeren Offenbarung der Trinität Hand in Hand: der im Jordansluß stehende Christus, der in Gestalt einer Taube herabsteigende H. Geist und die Stimme des rusenden Baters: "Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgesallen habe." Auch

hier tritt die hpostatische Verschietenheit der drei Versonen sowie die Unmöglichkeit ihrer Berschmelzung zu einer beutlich ans Licht. Ift biefes mit Bezug auf Christus als den "geliedten Sohn" und auf den Bater, der sein Bohlgefallen ausspricht, ohne weiteres verständlich, so wird die selbständige Person des H. Geistes klar durch die Erscheinung der Taube symbolisiert, was bei keinem absoluten Attribute Gottes, z. B. Allmacht, Ewigkeit u. dgl., der Fall sein könnte. Die Natureinheit der Drei wird zwar nicht angedeutet, darf aber wieder als felbstverständlich vorausgesetzt werden.

- c) Können in der berühmten Abschiedsrede Chrifti (Joh. Rap. 14—16) Bater und Sohn schon kraft ihres relativen Gegensates als Personen nicht Ausgammenfallen, insofern niemand ohne Widerspruch unter der gleichen Rücksicht Bater und Sohn sein kann, so liegt hinwieder in den Begriffen des Sendens und Sesantwerdens ein Gegensatz, der auch den Parakleten oder Pl. Geist real unterscheidet von seinen beiden Sendern; denn niemand kann sich selbst senden. Wenn Christus z. B. sagt (Joh. 14, 16): Ego rogado Patrem, et alium Paraclitum dabit vodis, ut maneat vodiscum in aeternum, Spiritum veritatis, so hat er sich selbst als Person von derjenigen des "Vaters" und des "anderen Parakleten" ebenso deutlich unterschieden, als er letzteren mit dem "Geiste der Wahrheit" identissiert, so daß Paraclitus — Spiritus S. Noch klarer ergibt sich dieser dreisache Personenunterschied aus der weiteren Erklärung, daß der Paraklet oder H. Geist vom Vater wie vom Sohne, welche letzteren notorische Personen sind, "gesendet" wird. Vgl. Joh. 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. Die absolute Wesensgleichheit der beiden Sender kommt zur Geltung in der bündigen Erklärung (Joh. 15, 15): Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt, was schon der Parität halber auch auf den H. Geist auszudehnen ist.
- d) Im Taufmandat endlich enthält die flassische Formel: "Im Namen des Baters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" für sich allein schon alle zur Trinität erforderlichen Faktoren. Bgl. Matth, 28, 19; Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ άγίου πνεύματος). Zunächst stellt den hypostatischen Unterschied zwischen Bater und Sohn wieder der relative Gegensat ans Licht, fraft deffen beide sich wechselseitig ausschließen wie der Zeugende und der Gezeugte; denn niemand tann fein eigener Bater ober fein eigener Sohn sein, es sei benn, man gebe das Pringip des Widerspruches preis. Steht aber der reale Unterschied zwischen Bater und Sohn einmal fest, so verbietet die durch die connumeratio (et - et, καί — καί) bedingte Roordination von selber, den Hl. Geist mit dem Bater oder Sohne zu verwechseln; er ift folglich als ebenbürtige britte Berfon im Bunde mit den beiden erften angufehen. Dazu tommt, daß es nicht heißt: "Im Namen des Baters oder des Sohnes oder des Sl. Geistes." sondern τοῦ πατρός και τοῦ υίοῦ και τοῦ άγιου πνεύματος, wobei die Partifel καί mit dem individualisierenden Artifel die Drei, trot aller Berbindung zu einer Einheit, voneinander sondert. Aus letterem Grunde fann der Sl. Geist auch nicht als nabere attributale Bestimmung des Sohnes gelten.

Für die Frage nach der Art der Einheit, in welcher Bater, Sohn und Hl. Geist übereinkommen, hat der Terminus "Im Namen"

entscheidende Bedeutung, wobei es gleichgültig bleibt, ob man den Bulgatatext in nomine oder die griechische Lesart είς ὄνομα zusgrunde legt. Biblisch sind auch im griechischen Urtext beide Ausdrucksweisen gebräuchlich (vgl. AG. 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι; AG. 2, 38: ἐπὶ τῷ ὀνόματι), für die Sache selbst aber gleich beweiskräftig.

Denn die Taufe eines Menschen "im Namen" der heiligen Dreisaltigkeit kann nur die Araft und Auktorität bezeichnen, durch welche der Täusling im Bade der Wiedergeburt die Verzeichung seiner Sünden erlangt (vgl. Tit 3, 5 ff.), während das Tausen "auf den Namen" der Trinität die gänzliche hin-gabe dedeutet, womit der Setauste von jeht ab sich ganz der Gottheit weiht, auf ihren Namen sich einschreiben läht, in ihr sein letztes Ziel und Ende such (vgl. Köm. 6, 3 ff.; 1 Kor. 1, 12 ff.; 3, 4 ff.; Gal. 3, 27). In beiden Fällen also sind dater, Sohn und H. Geist sicher mit der Gottheit selbst identisch, da niemand ohne Jdololatrie von einem bloßen Geschöpf Sündenderzegebun gerwarten oder in einem bloßen Geschöpf sein letztes Endziel suchen könnte. Sind aber die dreiben Geschöpf sein letztes Endziel such dann können sie nicht drei Götter sein, sondern der in beiden Testamenten gelehrte eine wahre Gott (vgl. Algem. Gotteslehre v. S. 96 ff.). Zum kldersluß solgt diese eigentlich selbstwerständliche Natureinheit der Drei schon aus dem Singular in nomine, da nach biblischem Sprachgebrauch der "Name Gottes" soviel bedeutet wie seine Macht, Majestät, Wesenheit. Nomen est numen. Wie nur ein Name, so kommt folglich den Dreien auch nur eine Wesenheit, Natur, Substanz zu. Schön bemertt Augustinus (Tract. in Ioa. Vl. n. 9): Iste unus Deus, quia non in nominibus Patris et Filii et Spiritus S., sed in nomine Patris et Filii et Spiritus S. Ubi unum nomen audis, unus est Deus.

2. Die apostolischen Briefe gedenken ebenfalls an vier Stellen der drei göttlichen Personen im Zusammenhang, am klarsten

das vielumstrittene Comma Ioanneum (1 Joh. 5, 7).

a) Der Prolog des ersten Petrusdries lautet (1 Petr. 1, 1 f.): Petrus . . . electis . . . secundum praescientiam Dei Patris, in sanctissicationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Iesu Christi: gratia vodis et pax multiplicetur. Hier haben wir eine "trinitarische Segenssformel" vor uns, in welcher der allwissende "Gott Bater", der "heiligende Geist" und der trast der "Blutbesprengung" erlösende "Jesus Christus" auf einer Linie stehen. Folglich sind die Drei der eine wahre Gott. Wennschon der reale Personenunterschied zwischen den Dreien sich freilich aus diesem isolierten Tezte allein nicht nachweisen läßt, insosern der heiligmachende Geist zur Not als bloßes Attribut des Baters oder Jesu Christi ausgesaßt werden könnte, so steht derselbe dennoch aus der sonstigen Lehrweize des Neuen Testamentes sest, welches überall in Jesus Christus den "Sohn Gottes", also eine von "Gott Bater" verschiedene Hypostase sowie im H. Geiste eine mit beiden nicht zu verwechselnde dritte Person erblicht.

mit beiden nigt zit dernechjenne dettie petjon etditt.
b) Auch der Epilog des zweiten Korintherbriefes gehört zu den trinitarligen Segensformeln. Er lautet (2 Kor. 13, 13): Gratia Domini nostri Iesu Christi et charitas Dei (scil. Patris) et communicatio Saneti Spiritus sit cum omnibus vodis (ή χάρις τοῦ κυρίου Ι. Χρ., καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἀγίου πνεύματος). Da es fich in diesem Segensistruch um übernatürliche Gnadenerweizungen handelt, deren Austhendung nur der Gottheit zukommt, so find die Drei unfraglich Gott selbst. Es fragt sich nur, ob wir auch drei real verschiedene Hydostafen, also göttliche Personen, vor uns haben. Daß Jesus Christus der Person nach nicht identisch ist mit Deus, wird durch die ostentative Doppelsegung des Art. τοῦ wenigstens nahegelegt; der start individuell gesärbte Ausdruck τὸ ἄγιον πνεύμα läßt zudem vermuten, daß auch "der Sl. Geist" nicht etwa bloß daß absolute

Attribut ber heiligkeit ober Geiftigkeit Gottes, sondern eine wirkliche, von ben beiben ersten unterschiedene Gottperson bezeichnet. Bur Gewißheit erhoben wird jedoch diese Deutung erft durch Zusammenhaltung und Vergleichung der Stelle mit dem ganzen übrigen Lehrinhalt des Neuen Testamentes.

- c) Der paulinischen Aussührung über die Geiftesgaben und Charismen (1 Kor. 12, 4 ff.) messen die Exegeten mit Recht eine besondere Beziehung zur Dreipersönlichkeit bei, indem sie aus der Dreiheit der Wirkungen (χαρίσματα, διακονίαι, ένεργήματα) den hypostatischen Unterschied der Prinzipien (rvecua, »opeos, deos) herleiten. Indem aber genau dieselben Werke gleich darauf dem Hl. Geist allein abpropriiert werden, geht das anscheinend Geteilte doch wieder zulett auf die ungeteilte Einheit zurück: solglich find Geist, Herr und Gott keine drei Götter, sondern die Drei sind der eine wahre Gott. Die nicht ganz leichte Stelle lautet: Divisiones vero gratiarum (χαρισμάτων) sunt, idem autem Spiritus (πνεῦμα; υgl. 3.3: έν πνεύματι άγίω); et divisiones ministrationum sunt (διαχονιών, Rirchen-ämter), idem autem Dominus (ὁ κύριος = Christus); et divisiones operationum sunt (ἐνεργημάτων, Wunder), idem vero Deus (ὁ αὐτὸς Θεός), qui operatur omnia in omnibus. Daß hier nach Maßgabe der Verschiedenheit dreier übernatürlicher Wirkungen auch drei göttliche Personen: Spiritus, Dominus und Deus unterschieden werben, geht flar aus dem Wortlaute herbor. E3 find aber keine drei Götter, weil e3 B. 11 ausdrücklich heißt: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus (τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα), dividens singulis, prout vult. Derselbe interessante Subjektswechsel, kraft bessen ein und dasselbe göttliche Werk nach außen balb der einen, balb der anderen Person zugeeignet wird, tritt uns in der Bibel auch sonst häusig entgegen wie z. B. die bekannte Vision des Jsaias (6, 9 f.), welche im hebräischen Urtext auf Gott überhaupt (אַרֹנִי), bei Joh. 12, 40 auf Chriftus und in der AG. 28, 25 ff. auf den Hl. Geift als Urheber zuruckbezogen wird. Ohne die Annahme der numerischen Natur- und Wesenseinheit wurde diese biblische Denk- und Redeweise ein unlösbares Rätsel bleiben.
- d) Nach Wert und Beweiskraft würde das berühmte Comma Ioannoum (1 Joh. 5, 7) dem Taufmandate bzw. der Taufformel unbedingt als gleichwertig an die Seite treten, wenn es der wissenschaftlichen Textfritit gelänge, seine Echtheit über allen Zweifel hinaus sicherzustellen. In sich selbst ein pragnanter und klarer textus per so dogmaticus, der für sich allein 3. B. den ganzen Philemon-Brief des hl. Paulus aufwiegt, bringt diefer Bers das Trinitätsdogma wie keine andere Bibelftelle nach Inhalt und Umfang in vollendetster und knappster Fassung zum anschaulichen Ausdruck.

Freilich muß anderseits zugestanden werden, daß die Sicherheit der biblifchen Begründung bei Berwerfung feiner Authentie nicht wefentlich leibet, wie dieses ganze erfte Kapitel fattsam ausweift. Allein niemand kann es dem Dogmatifer verwehren, allen Zweiseln zum Trotz einen Schrifttext im Dienste des Dogmas zu verwerten, der nicht nur in die kirchliche Liturgie übergegangen ist, sondern auch seit vielen Jahrhunderten — etwa seit dem 9. Jahrhundert — in den lateinischen Bulgata-Ausgaben zu lesen ist. In der Lat läßt sich die sog, dogmatische Authentie, welche die bivelkritische, besondere Frage nach der Arheberschaft des Johannes offen läßt, nicht bezweifeln, ohne dem häretischen Gedanken Raum zu geben, daß ein unter den Augen der Kirche in den heiligen Text aufgenommener Satz einen dogmatischen Jrrtum enthalten könne. In diesem rein dogmatischen Sinne also ist das Komma unzweiselhast authentisch und als Beweisstelle verwertbar, wenn auch der so hergestellte Beweis dis zur Sicherstellung des johanneischen Ursprunges kein strenger Bibelbeweis sein kann. Im Comma Ioanneum

erscheinen nach echt johanneischer Auffassung die "drei Zeugen im Himmel" unter dem Namen "Bater, Logos und H. Geist", und don ihnen heißt es dann ausdrücklich: "Und diese Drei sind eins." Bgl. 1 Joh. 5, 7: "Οτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἄγιον πνεῦμα καὶ οὕτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Da es sich um drei Zeugen im Himmel handelt, so haben wir drei göttliche Hypostasen dur den Bater, den Bogos und den Hl. Geist. Es sind aber auch drei real voneinander versichiedene Personen, da sie ausdrücklich als οἱ τρεῖς bezeichnet werden. Indem diese Drei weiter als "eins" (Εν, unum) dastehen, psiegen sie miteinander Naturgemeinschaft, also nicht bloß unitas in testisicando, sondern auch identitas in essendo. Bon den "drei Zeugen auf Erden", nämlich: "Geist, Wasser und Blut" (1 Joh. 5, 8) heißt es zwar auch: Et hi tres unum sunt, aber doch nicht εν εἰσιν, sondern εἰς τὸ εν εἰσιν — in unum sunt, d. h. sie kommen nur in der Einheit der Zeugenschaft überein. Bgl. *Franzelin, De Deo trino, thes 5.

- 3. Jur Echtheitsfrage des Comma Ioanneum. Am 13. Januar 1897 erging bezüglich der Authentizität des johanneischen Romma eine von Papst Leo XIII. bestätigte Lehrentscheidung des heiligen Offiziums in Rom, welche also lautet (Analoct. eccles. 1897 p. 99 sq.): Ad propositionem, utrum tuto negarian in dubium vocari possit, esse authenticum textum 1 Ioa. 5, 7..., Eminentissimi Cardinales respondendum mandarunt: negative.
- a) Sobalb das Defret bekannt geworden war, wurden selbst in katholischen Gelehrtenkreisen Stimmen laut, daß nunmehr die Echtheitsstrage endgültig entschiedem und es für die Zukunft unstatthaft sei, ohne Verstoß gegen den pflichtmäßigen Gehorsam gegen das kirchliche Wächter- und Richterant in biblischen Fragen die Authentie des Textes entweder in Abrede zu stellen oder auch nur in Zweisel zu ziehen. Allein diese Katholiten übersahen, daß eine Lehrentscheidung des hl. Offiziums, auch wenn sie vom Papste in forma communi die Vestätigung erhalten, noch lange keiner unsehsbaren Kathedrafentscheidung gleichkommt, wie das Beispiel einer ähnlichen Entscheideidung des hl. Offiziums gegen Galileo Galilei i. J. 1633 klar beweist. Wenn zwar jeder Ratholit auch gegenüber einer Lehrentscheidung des hl. Offiziums nicht bloß zum silentium obsequiosum, sondern auch zum assensus religiosus derpstichtet ist (vgl. Lik. Pii IX. d. 21. Dec. 1863 ad Archiep. Monac, bei Denzinger, Enchir. n. 1684), so darf dennoch dieser auf dem katholischen Austoritätsdewußtsein und firchlichen Gehorsam beruhenden Pflicht nücht der salschen Geinn unterschoben werden, als ob nun jede tieser Forschung betreffs der Etächhaltigkeit oder Unsteinhaltigkeit der Entschianz, die ja von Haus aus keinen Unspruch auf Unsehlbarfeit erhebt, zum dlöstlichen Stülftand gezwungen werde. Gewiß darf die innere Zustimmung schon aus pflichtmäßigem Pietäßzesiühl so lange nicht verlagt werden, als die es positiv sessischen Pietäßzesiühl so lange nicht verlagt werden, als die Rongregation sich im Franze dem Approbation in sorma solemni nachträglich zu einer die Approbation in forma solemni nachträglich zu einer die papstliche Gestätigung dem Dekrete keine Inschlicht Amtsperson oder ein Kollegium von Kardinälen, nicht nach Belieben abtreten kann, so verleiht die Unsehlbarkeit an einen Fremden, sei es nun eine firchliche Amtsperson oder ein Kollegium von Kardinälen, nicht nach Belieben abtreten Kangenommen er erzbede dasselbe durch eine Approbation in sorma solemni nachträglic

bis eine vorurteilslosere und sachlichere Prüfung des noch ungesichteten Materials ein beffer begrundetes, objettives Endurteil ermöglicht. So mar es im driftlichen Altertum mit der Frage der Antipoden. So sassen wir wenigstens auch die älteren Erlasse gegen das kopernikanische Weltschiftem auf, welches bekanntlich trop der heftigsten Opposition gerade in tirchlichen Kreisen aus dem hartnäckigen, aber ungleichen Kampfe zuleht siegreich hervorging. Bielleicht lätt sich Ahnliches auch von der neuesten Entscheidung über bas johanneische Romma fagen. Wenn man nämlich fieht, wie die protestantische Syperkritik alle Fundamente einer gefunden Bibelwiffenschaft pietätlos unterwühlt und in sich überstürzender Hypothesenjagd Miggeburt auf Miggeburt ans Licht fördert, von denen die eine binnen turzefter Frift die andere verschlingt, bann liegt die Gefahr nahe, daß auch tatholische Forscher sich auf den schlipfrigen Paden der modernen Teytkritt zu weit vorwagen und auf den stetigen und konservativen Charakter der kirchlichen Wissenschaft nicht mehr die gebührende Rücksicht nehmen, wie wir dies heute namentlich in Frankreich sehen (Loish). Sin unmittelbarer Singriss von oben schien um so mehr geboten, als ein völlig abschließendes Endurteil über die Echtheit ober Unechtheit des Komma auch heute noch vielleicht in unabsehbare Ferne gerückt erscheint. Man kann, so gering die Hoffnung zurzeit auch sein mag, wenigstens die Möglickkeit nicht abstreiten, daß in Butunft vielleicht noch manches uralte Palimpfest griechischer und lateinischer herkunft aufgefunden wird, welches das Komma in unbezweifelbarer Ursprünglichkeit enthält, und daß bann fein Ausfall in fo gahlreichen Sanbichriftenfamilien sich durch ein Versehen der Abschreiber, etwa ein gerade hier sehr leicht mögliches δπέρβατον, erklären läßt. Hat doch unlängst G. Schepß in einer erst 1889 entdeckten Schrist des Häretikers Priscillian (um 380 n. Chr.) das johanneische Komma wirklich als Zitat nachweisen können. Wie die Sache heute liegt, scheinen allerdings die kritischen Gründe gegen Die Chtheit bei weitem Diejenigen für Die Echtheit zu überwiegen, wie eine furze Überschau leicht bartut.

b) Das schwerstwiegende Argument liegt in der befremdenden Tatsache, daß in allen älteren griechischen Kobizes ohne Ausnahme das Komma fehlt; erst mit dem 15. Jahrhundert findet es Aufnahme. Berstärkt wird dieser Beweis durch die zum mindesten auffallende Beobachtung, daß die griechischen und prientalischen Rirchenväter im Rampfe mit dem Arianismus sich bes so überaus beweiskräftigen Komma nicht als einer Waffe bedienten, um den häretischen Subordinationismus wie mit einem Keulenschlage niederzuschmettern. In der Tat, wenn wir sehen, wie die nizänischen und nachnizänischen griechischen Väter sich nach allen möglichen und unmöglichen Bibeltexten umsahen, um die Arianer zu meistern, und bennoch biese eine geradezu klassische Hauptstelle schen umgingen, so liegt boch wohl die einzige vernünftige Erklärung darin, daß fie in ihren Bibeleremplaren eben das Komma nicht lasen. Auch die ältesten lateinischen Kirchenväter — von schwachen Spuren abgesehen — kannten den Vers nicht, wie denn beispielsweise Augustinus, da das unechte Speculum Augustini sowie die von 6. Morin 1914 ans Licht gezogenen pseudo-augustinischen Solutiones diversarum quaestionum (val. Révue Bénédictine 1914, 3, 237 ss.) außer Betracht bleiben, nicht einmal in seinem groß angelegten Wert De Trinitate, worin er fast alle trinitavischen Bibeltexte des Alten und Neuen Testamentes geiftreich verwertet, mit keiner Silbe des Komma Erwähnung tut. Er zitiert zwar 1 Joh. 5, 8, aber niemals 5, 7. Was noch merkwürd ger ist, so führt Beo ber Große i. 3. 451 in seiner bogmatischen Epistula ad Flavianum ben ganzen vorhergehenden und nachfolgenden Text als biblische Stelle an, jedoch unter Austassung gerade desjenigen Passus, den man Comma Ioanneum nennt. Auch dem hl. Hieronhmus, der den verbesserten Bulgata-Text herzustellen vom Papst Damasus beauftragt war, war die Stelle gänzlich unbekannt. Sätten die Beforger der offiziellen Bulgata-Ausgabe unter

Sixtus V. und seinen Vorgängern ben Pseudo-Hieronhmus-Prolog zu ben katholischen Briesen, der das Komma andreist, schon damals als unterschoben erkannt, so wäre der umstrittene Vers vielleicht überhaupt nicht in den Text ausgenommen worden. Wenn man nämlich die ällesten Vulgaka-Hand hichten – darunter den Codex Fuldensis, Amiatinus und Harleianus — mustert, so lassen sie geradeso wie die griechischen das johanneische Komma vermissen; erst mit dem 8. Jahrhundert sand es sehr allmählich Eingang, wie denn z. B. in England der ehrwürdige Beda († 735) noch nichts davon wußte.

Auf welchem Wege mag benn wohl das Komma in den Text hineingekommen sein? Hierüber sind nur Vermutungen und Hydothesen möglich. Wenn man gewahrt, daß in manchen Handschriften der Bulgata der Vers dald vor batd nach dem 8. Bers eingeschoben wurde, so hat die Mutmaßung viel sür sich, daß der Bers zunächst wohl als bloße Kandbemertung auftrat und den späteren Kodisten in den Text selbst eingereiht wurde. Manche glauben, daß eine mißverstandene Stelle dei Chrian den ersten Anlaßzur Einschwege in der afrisanischen Kirche erkläre. Wenn nämlich Chprian († 258) schreibt (De ecclesiae unit. 6 bei M. lat. 4, 502): Dieit Dominus: ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu S. scriptum est: et tres unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu S. scriptum est: et tres unum sumt, "so sind wohl nur die Worte ,et tres unum sunt'als Zitat anzuschen und können aus der echten Stelle 5, 8 entlehnt sein' (M. Schäfer, Einleit. in das N. T. S. 340, Kaderborn 1898). Wirklich hat Facundus don Hermiane († um 570), ohne seinerseits die geringste Uhnung von der Existenz des Komma zu haben, die Sache so aufgesaht, venn er meint (Desens. trium capitul. 1, 3): Tres sunt qui testimonium dant, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. . ., quod loannis testimonium b. Cyprianus [allegorice] de Patre, Filio et Spiritu S. intelligit. Wenn zwar Tertullian (geb. um 160) unter Antlängen an den Wortlaut schreibt (C. Prex. 25 det M. lat. 2, 188): Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto' tres efficit cohaerentes, alterum ab altero, qui tres unum sunt, non unus, so bleibt doch immer noch ungewiß, ob er ein Zitat dieten will oder aus Eigenem schöpft. Die wahrschenlichste Lösung durch K. Künstle soll unter erwähnt werden.

c) Gegenüber dem vorgeführten, fast erdrückenden Beweismaterial, das sich noch bedeutend verstärsen ließe, haben die Berteidiger der Echtheit einen recht harten Stand. Denn es läßt sich nun einmal nicht in Abrede stellen, daß das Comma Ioanneum erst seit dem 9. Jahrhundert allgemeiner in den Bulgata-Text eindrang, während die griechischen Handschiften bis zum 15. Jahrhundert davon verschont blieden. Allerdings ist einzuräumen, daß uns die wenigsten Apographa der ältesten Zeit erhalten gebtieben sind, so daß immerhin die Möglicheit bleibt, daß in manchen älteren Kodizes, namentlich in Afrika, daß Komma tatsächlich zu lesen war. Nicht ohne Gewicht ist die Tatsache, daß schon um daß Jahr 380 der spanische Sestenbüutling Priscillian an einer Stelle seiner von G. Schepß 1889 in der Würzburger Universitäts-Bibliothes wieder aufgesundenen Schriften den Bersätiert (Lib. apologet. IV. ed. Schepss p. 6): Et tria sunt, quae testimonium dieunt in coelo, Pater, Verdum et Spiritus, et haec tria unum sunt. Daß einwandsfreieste, auf eine ziemliche Berdreitung beutende Zeugnis dürste aber der libellus sidei dieten, den die der Ronferenz mit den Arianern nach Karthago beschiedenen kasholischen Bischie, darunter Konferenz mit den Arianern nach Karthago beschiedenen kasholischen Bischiese. Dort Lesen vor Auftar von Bita (Hist. persecut. II, 56 sqc.) und Bigilius don Tapsus, zur Berteibigung ihres katholischen Glaudens überreichten. Dort lesen wir (Hardouin., Concil. tom. II, p. 863): Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum S. doceamus, Ioannis Evangelistae testimonio comprodatur. Ait namque: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verdum et Spiritus S.,

et hi tres unum sunt. Auch der hl. Fulgentius von Ruspe (468—533), einer Bischofsstadt in der afrikanischen Provinz Byzazena, kennt ohnstreitig ben Bers und schreibt bessen Kenntnis - ob mit Recht pber Unrecht - auch bem hi. Chprian zu, indem er sagt (Resp. 10 ad obiect. Arianor.): Beatus Ioannes Apostolus testatur dicens: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus S., et tres unum sunt; quod etiam b. martyr Cyprianus in epistola de unitate ecclesiae confitetur. Schwer fällt noch in? Gewicht die Auftorität Caffiodors (477-570), der unter forgfältiger Bugrundelegung alter Sandschriften die ganze hieronymianische Bulgata, die in Unordnung geraten war, sowie insbesondere die abostotischen Briefe einer genauen Textes Revision unterzog und 1 Joh. 5, 7 trop der Nichtberücksichtigung durch hieronhmus anstandslos aufnahm. Nimmt man endlich noch die Andeutung Textullians hinzu (j. v.), welche wenigstens mit einiger Wahrschellichteit als Zitat gelten darf, so ist man zur Annahme berechtigt, daß vielleicht schon im 3. Jahrhundert das johanneische Romma in der afrikanischen lateinischen Bibelübersetzung ftand.

Sollten aber die historisch-kritischen Argumente zur Sicherstellung ber Authentie nicht ausreichen, so treten die theologisch-dogmatischen ergänzend und ausschlaggebend hinzu. Auf dem IV. Laterankonzil 1215, wo Lateiner und Griechen zusammentrasen, spielte das Comma Ioanneum keine geringe Kolle, weil der daselhst verurteilte Abt Joachim von Floris seinen Tritheismus daraus zu begründen versucht hatte. In dem einschlägigen Cap. "Damnamus" heißt es nämlich (bei Denzinger n. 431): Non enim (ait Ioachim) fideles Christi sunt unum, i. e. quaedam una res, quae communis sit omnibus, sed hoc modo sunt unum, i. e. una ecclesia, propter catholicae fidei unitatem . . ., quemadmodum in canonica Ioannis Apostoli epistula legitur: "quia tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Pater et Filius (sic!) et Spiritus S., et hi tres unum sunt". Statimque subiungitur: Et tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum gui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et in ties unduit sunt: sicut in quibusdam codicibus invenitur. Obschon wir hier das Jeugnis des öfumenischen Konzilk selbst basür bestigen, daß die vorgebrachte Stelle "nur in gewissen Handschriften sich sindet", so hat das Konzil dennoch den gemißbrauchten Bers nicht etwa durch die Erklärung unwirksam gemacht, daß derselbe apostryph der interpoliert oder sonstineie zu Anrecht in die Bibel eingeschmuggelt sei. Den stärksten dogmatischen Beweis glauben aber Kardinal Franzelin (De Deo trino, thes. 4) und Kleutgen (De ipso Deo p. 519 sqq.) dem tridentinischen Defrete de canonicis scripturis entnehmen zu können (bei Denz n. 784): Si quis autem libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, Weil nämlich das Komma als hochwichtiger textus dogmaanathema sit. ticus jedenfalls als pars s. Scripturae zu gelten habe und zugleich, wie oben bewiesen, in der alten Bulgata, jedenfalls aber in den Bibelausgaben der tridentinischen Zeit zu finden war, so habe der Trienter Kirchenrat in obiger Glaubensentscheidung auch seine kanonische Authentizität festgefest

Spikrife. Ware die soeben vorgetragene Bezugnahme auf bas Tri= dentinum gerechtfertigt, so hätte die ganze Diskussion über die Echtheitsfrage eigentlich schon seit dem 16. Jahrhundert als geschlossen betrachtet werden muffen. Run geben aber Frangelin und Rleutgen trot ihrer Inichutsnahme burch P. Arendt (Anacleta Romana, 1902, p. 36 sqq.) entschieben zu weit. Indem sie zuviel beweisen, beweisen sie nichts. Aus der tridentinischen Glaubensentscheidung läßt sich in Wirklichkeit weder sür noch gegen die Authentie des Komma das geringste herleiten. Denn wie Al. Schäfer (a. a. D. S. 341) wirksam geltend gemacht, "ist dieselbe näher bestimmt erstens durch die Worte: prout in ecclesia catholica legi consueverunt, die aber bei dem Comma Ioanneum eine große Ginichrantung erfahren wurden, und zweitens durch den Zusatz: et in veteri vulgata latina editione habentur.

Da diese lette Bestimmung nun nicht auf die ofsizielle Bulgataausgabe bom Jahre 1592 zielen kann und da es bis zur Zeit des Tridentinums weber an Ausgaben noch namentlich an Handschriften — und die altesten ("in veteri . . . editione") gehörten gerade dazu — fehlte, welche das Comma loanneum nicht enthielten, so entbehrt der Schluß, es sei auch dieses nicht unter die Worte "omnibus suis partibus" einzubegreifen, einer Berechtigung nicht." Zur Berstärkung dieser durchaus berechtigten Schlußsolgerung darf man wohl das schon oben angeführte, noch nicht hinlänglich gewürdigte Zeugnis der IV. Lateranspnode anrusen, welche ausdrücklich anerkennt, daß der fragliche Vers bloß in quibusdam codicibus invenitur. Uberhaupt kann man boch nicht mit blogem Achselzucken über die überwältigende Tatsache hinwegschreiten, daß über 50 erhalten gebliebene Bulgata-Handschriften das Komma auslassen. Der wissenschaftliche Stand ber Echtheitsfrage bleibt baber von dem tridentinischen Glaubensdetret unberührt und das Komma felbst bom textkritischen Standpunkte aus - nach wie vor ein textus dubius. Im Prinzip hat dies Franzelin selbst anerkannt, wenn er anderswo lehrt (De Script. et Tradit. ed. 4 p. 489, Romae 1896): Si de aliquo tali textu posset demonstrari, non esse ex veteri vulgata editione, eius conformitas cum Scriptura primitiva non posset dici per decretum Concilii declarata. Qui ergo textum ita admittit vel non admittit, prout exstat vel non exstat in veteri vulgata editione, quae longo saeculorum usu in Ecclesia probata est, is nihil agit contra decretum Concilii. Im übrigen will Rom auch nach dem Defret vom 13. Januar 1897 der tertfritischen Forschung feinen hemmschuh angelegt wiffen. Denn auf eine dießbezügliche Anfrage gab der Kardinal Baughan, Erzbischof don Westminster, zur Antwort: I have ascertained from an excellent source that the decree of the Holy Office on the passage of the "Three Witnesses", which you refer to, is not intended to close the discussion on the authenticity of that text; the field of biblical criticism is not touched by this decree (ref. Sit Early 1908). not touched by this decree (vgl. Lit. Handweiser 1898, S. 324). Von dieser Forscherfreiheit Gebrauch machend, hat unlängst &. Kunftle (Das Comma Ioanneum auf seine Herkunft untersucht, Freiburg 1905) mehr Licht ins Dunkel gebracht, indem er mit hoher Wahrscheinlichkeit nachwies, daß das Komma um 380 von Priscillian zur Stütze seines sabellianischen Panchristismus in der häretischen Fassung: Et haec tria unum sunt in Christo Iesu ersunden, sodann von den Katholiken (z. B. Pseudo-Vigilius von Tadsus) im orthodogen Sinne umgemodelt und von Peregrinus, wahrscheinlich identisch mit dem Mönch Bachiarius, in den Bibeltext febst eingefügt wurde. So deutet alles auf Spanien als Entstehungsort hin. Bgl. noch *Chr. Pesch S. I., tom. II⁸, p. 255 sqq., Friburgi 1906. Weitere Literaturangaben f. bei *Cornely, Introd. in utriusque Testam. libros sacros, Vol. III, p. 668 sq., Paris 1886; Katholik 1902, II, 25 ff., 151 ff. Auch Bischof Bludau hat sich burch kritische Forschungen über unser Problem große Verbienste erworben.

§ 3.

Die neutestamentliche Lehre über bie drei göttlichen Bersonen im befonderen.

Jur Theologie des Baters vgl. Heinrich, Dogm. Theologie, Bb. IV., S. 139 ff., Mainz 1885; Oswald, Trinitätslehre § 4; Simar. Dogmatif, Bb. I., S. 228 ff., Freiburg 1899; Chase, The Lord's prayer in the early Church, Cambridge 1891. Dazu S. Thom., S. th. I p. qu. 33 — Zum Sohne Gottes vgl. *Ahberger, Die Logoslehre des hl. Athanafius, München 1880; Beyr, Trinitatis in unitate Dei salus mundi per Iesum Christum redempti, Graz 1875; K. Müller, Söttliches Wissen und göttliche Macht des johanneischen Christus, Freiburg 1882; *P. Keppler, Die Komposition des Johanness-Edangeliums, Freiburg 1884; Simar, Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl.,

Freiburg 1883; *Franzelin, De Verbo incarnato, thes. 2—9, 4. ed., Romae 1893; Tepe, Institt. theologiae, Vol. II, p. 234 sqq., Parisiis 1895; Bartmann, Das Himmelreich und sein König nach den Spuoptitern, Paderborn 1904; *Schell, Jahwe und Christius, Paderborn 1905. Ganz hervorragend ist Prud. Maranus, De divinitate Domini nostri Iesu Christi manifesta in Scripturis et Traditione, Parisiis 1746; bazu S. Thom., Contr. Gent. IV, 7 u. Bellarm., Controv. de Christo I. I.; Perrone, De D. N. I. Chr. divinitate adversus huus aeetais incredulos, Ratiofalus Traiburg 1908. Didym. Alex., De Spiritu Sancto (bei M. gr. 39, 1031 sqq.; Patr. lat. 23, 101 sqq.); S. Ambros., De Spiritu S. ad Gratianum August. Scholaftifer: S. Thom., Contr. Gent. IV, 16 sqq. und Kommentare. Petav., De Trinit. II, 6. 13 sqq., VII, 5; Th. Schermann, Die Gottheit bes H. Geistes nach den griechischen Bätern des vierten Jahrhunderts, Freidurg 1901; H. B. Swete, The Holy Spirit in the New Testament, London 1909; H. Bertrams, Das Montrells Markey and Municipal Markey and Municipal Markey and Municipal Markey Markey and Municipal Markey Minister 1013. Wefen bes Geiftes nach der Anschauung des Apostels Paulus, Münfter 1913; W. Tofetti, Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918.

Bei der positiv-dogmatischen Erhebung des Trinitätsdogmas aus jenen Schrifttexten, welche nur die eine oder andere Berfon unter Berschweigung der übrigen erwähnen, bildet die unausgesette dreifache Rudsichtnahme auf die Wirklichkeit der betreffenden Person im Gegensatz zur bloßen Personifikation, auf die Nicht-Koinzidenz derselben mit anderen Bersonen im Gegensatz zum sabellianischen Berfahren der Berschmelzung, endlich auf die Göttlichkeit einer jeden Person im Gegensatz zur arianischen Kreationslehre den logischen Rudgrat der ganzen Beweisführung.

Wie die beiden ersten Beweisglieder die hypostatische Berschiedenheit dreier Personen verdürgen, da die Fünszahl durch die evidente Identissierung des "Logos" mit dem Sohne Gottes sowie des "Parakleten" mit dem H. Geiste unbedingt ausgeschlossen ist, so garantiert das dritte und letzte die absolute Einheit der gemeinsam besessenen Gottnatur. Der Schwerpunkt des Ganzen liegt aber ohnstrettig im Begriffe der wahren Gottessohnschaft, welcher nach vorwärts wie rückwärts seine logische Kraft entfaltet und beiden Grundgedanken der Trinitätslehre, der Dreiheit wie der Einheit, ebenmäßig zu ihrem Rechte verhilft; denn wie Gloßner treffend sagt (Lehrb. d. fath. Dogmatik, Bd. I, 2, S. 133, Regensburg 1874): "Der Glaube und die Erkenntnis des dreieinigen Gottes ift bedingt durch den Glauben und die Erkenntnis des Sohnes Gottes." Die nachträgliche Synthesis deffen, was die exegetische Analyse ans Licht gefördert, führt zuletzt von selbst zu einer realen Trias bon Perfonen in einer gottlichen, unteilbaren Monas.

Erfter Artifel.

Bon Gott dem Bater.

1. Gott Bater im uneigentlichen Sinne. - Der biblifche Name "Bater" beweist zwar an sich eine wahre Persönlichkeit im Gegensat zu einer absoluten Eigenschaft Gottes, ebenso die Göttlichkeit beffen, der diefen Namen führt, aber nicht notwendig einen Bater im eigentlichen Sinne, am allerwenigsten eine "erste" Person, ber eine

zweite oder dritte auf dem Fuße folgen mußte.

Wie es auch unter ben Menschen eine Vaterschaft gibt, welche nur ber Analogie und Metapher ihre Benennung verdankt wie z. B. Adoptivvater, Kirchenvater, Beichtvater, so wird auch die absolute Gottheit, b. i. die ganze hl. Dreisaltigkeit in der Hl. Schrift oftmals im bloß moralischen oder tropischen, also uneigentlichen Sinne "Vater" geheißen. So ist Gott als solcher schon auf Grund der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung in der natürlichen Ordnung im gewissen Seinne der Vater seiner Geschöpfe. Bgl. Job 38, 28: "Gott . . . ber Bater bes Regens" (pater pluviae = auctor pluviae); Hebt. 12, 9: "Der Bater ber Geifter" (pater spirituum). In besonderer Weise heißt Gott aber ber "Bater ber Menschenes die mit und des Menschengeschlechtes, weil er letzteres aus reinster Liebe des Wohlwollenserschuf und für seine Erhaltung und seine Schicksale in väterlicher Vorsehung sorgt (s. das Attribut der Gütigkeit Gottes o. S. 117 st.). Die Beziehung Jahves zum auserwählten Volke Jsrael begründete im A. T. ein besonders herzliches und inniges Vaterverhältnis. Vgl. Deut. 32, 6: Numquid non inse est Pater tuns zu vossedit te et kert et gereit tet Ver 31 ger geringes und unitges Vaterverhaltnis. Bgl. Deut. 32, 6: Numquid non ipse est Pater tuus, qui possedit te et fecit et creavit te! Jer. 31, 9: Quia factus sum Israeli Pater et Ephraim primogenitus meus est. Es zeugt von ebenfo hoher Gemütktiese als eindringendem Tiefblick, wenn die arischen Bölker troh ihrer Absperrung vom erwärmenden Herbe der übernatürlichen Offenbarung das charakteristische Merkmal Gottes gerade in seiner Vaterschaft erblicken, wie ihre sprachsichen Bezeichnungen, nämlich sanktrit. Dyaus Pitar—griech. Zede narcho— lat. lupiter, glänzend dartun (s. v. S. 65).

Indessen verhalt sich die übernatürliche Vaterschaft Gottes in seinem Berhältnis zu uns zur soeben besprochenen bloß natürlichen förmlich wie das Licht zum Schatten, das Sein zum Nichts. Während auf dem rein natürlichen Standpunkte die Gottheit nicht so sehr unser Vater als unser Herr, wir also weniger ihre Kinder als ihre Stlaven und Knechte sind (vgl. Gal. 4, 7), rethete uns die heilignachende Gnade in den übernatürlichen Hoheits und Weitze und Weilzstand der "Kinder Sottes", indem wir "die Macht haben, Kinder Gottes au werden", wenn wir "an seinen Namen glauben und auß Gott geboren sind" (Joh. 1, 13). Bgl. Köm. 8, 15: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abda, Pater. 1 Kor. 8, 6: "Uns aber ist ein Gott Bater" (elg Secs. d $\pi \alpha \tau \dot{\gamma} \rho$). In diesem Sinne beten wir täglich (Matth. 6, 9): "Bater unser, der du bist im Himmel." In allen diesen und vielen anderen Schristerten ist Vater" nur rowen appellationen gewennten.

texten ift "Bater" nur nomen appellativum s. commune.

2. Gott Bater im eigentlichen Sinne. — Reben und über der uneigentlichen Baterschaft gibt es in der Gottheit aber noch eine andere höhere, welche sich nicht auf das (natürliche oder übernatürliche) Berhältnis Gottes nach außen, sondern auf einen geheimnis= vollen Lebensprozeft innerhalb des Schoftes Gottes felber ftunt. Die göttliche Offenbarung belehrt uns nämlich, daß Gott von Ewigkeit her einen ihm wesensgleichen Sohn gezeugt hat, den unigenitus filius, qui est in sinu Patris (Joh. 1, 18). Dieser physischen oder beffer metaphnfifchen, innergöttlichen Sohnschaft steht nun aber als notwendiges Korrelat eine mahre und eigentliche Baterschaft gegenüber, fo daß der Name "Bater" in diesem Ginne fich formlich zum nomen proprium oder Eigennamen verdichtet und mit logischer Notwendigfeit auf eine erste Berson in der Gottheit hinführt. Denn als reiner Geift fann Gott der Bater nur insofern einen natürlichen, konsubstantialen Sohn (filius naturalis) besitzen, als er fraft ewiger

Zeugung seine eigene göttliche Natur in ungefürzter Fülle an einen Zweiten mitteilt, der alsdann der wahre Sohn Gottes sein muß. Somit ist ber Sohn Gottes identisch mit Gott felbit.

Bgl. 2 Betr. 1, 17: Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, Bgl. 2 Betr. 1, 17: Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce delapsa ad eum . . . Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite. Niemand durchschaute diese zwingende Konsequenz mit schärferem Blic als das ungläubige Bolf der Juden. Bgl. Joh. 5, 18: Propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei intersicere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicedat Deum, aequalem se faciens Deo (πατέρα ίδιον έλεγε τὸν Θεόν, ἴσον έαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ). Wie die hagiographen diese ganz eigenartige Baterschaft häusig betonen, so erheben sie dieselbe solgerichtig auch zum Bor, und Musterbild jeder geschödsflügen, bloß abgeleiteten Paternität, die im Bergleich mit jener zu einer blassen, bewaltung und analogischen Teilnahme herabsinkt. (Bgl. 2 Kor. I, 3: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi. Eph. 3, 14 f.: Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo (sc. Patre) omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. paternitas in coelis et in terra nominatur.

Weil aber diese innergöttliche und eigentliche Baterschaft nicht von der göttlichen Natur oder Wesenheit als solcher ausgesagt werden tann, welche weder zeugt noch gezeugt wird, fo tann dieselbe nur in dem relativen Gegensatz zur Sohnschaft bestehen: folglich ist der Vater eine vom Sohne verschiedene Person, und zwar die erste, da die Baterschaft begrifflich der Sohnschaft vorausgeht. Übrigens stellten die Antitrinitarier niemals in Abrede, daß der biblische Bater eine wirkliche Person und wahrer Gott sei. Was sie bestritten, war lediglich die Behauptung, daß Gott Vater die "erste" Person in der Gottheit sei, weil hierdurch die Annahme einer zweiten, d. i. des Sohnes Gottes, zur unumgänglichen Notwendigkeit wird. Daher ist es von größter Wichtigkeit, vor allem die wahre und eigentliche Sohnschaft Jesu Christi mit allen biblischen Hilsmitteln aus dem R. T. bis zur Evideng darzutun.

3weiter Artitel.

Bon Gott dem Sohne.

Beil in dem inhaltsschweren Saze (Joh. 1, 14): $K\alpha i$ ó Λ όγος σάρξ έγένετο die Trinitätslehre und Christologie sich wie in ihrer Herzmitte begegnen, so bieten fast alle Bibelstellen für den eingeborenen Sohn Gottes und den Logos ebenso viele Beweisquellen für den Glaubenssat dar, daß Jesus Christus selber sowohl der wahre Gottessohn als auch der göttliche Logos, mithin die "zweite" Person in der Gottheit sei. Es genügt mithin zu zeigen, daß Christus der wahre Sohn Gottes, wahrer Gott und der göttliche Logos ist. Daß er eine wirkliche Person statt einer bloßen Personisitation darstellt, bedarf keines näheren Nachweises; dagegen ist die Koinzidenz des "Logos" mit dem "Sohne Gottes" eigens darzutun.

A. Die wahre Gottessohnschaft Christi.

- 1. Sohn Gottes im uneigentlichen Sinne. Wenn die Gottheit nach ihrer absoluten Natur betrachtet, wie oben gezeigt wurde, in ein Baterverhältnis zu ihrer vernünftigen Kreatur treten kann, so wird letztere in gewissem Sinne zum "Sohne" ober "Kind Gottes".
- a) In höherem Sinne ist dies nur in der übernatürlichen Ordnung der Fall, wie in der Lehre von der Rechtsertigung näher zu zeigen ist (f. Gnadenlehre). Bgl. Matth. 5, 9: "Selig sind die Friedsertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden." Mein diese übernatürliche Gottestindschaft wird von der Fl. Schrift selbst dadurch als eine uneigentliche Gottestindschaft wird von der fie auf eine bloße Annahme an Kindes Statt (adoptio silorum, vlodesia) gegründet erscheint. Wennschwe an Kindes Statt (adoptio filiatio adoptiva) im schrossen Gegensatz zur natürlichen Gottessohnschaft (filiatio naturalis) auch in der Vibel in einen ursächlichen Zusammenhang mit der "Wiedergeburt aus Gott" (regeneratio, παλιγγενεσία), ja mit der "Teilnahme an der göttlichen Natur" (vgl. 2 Petr. 1, 4: δείας κοινωνοί φύσεως) gedracht wird, so behalten dennoch die beiden letzteren Begriffe überall ihren bloß afzidentell-analogischen Charatter bei, indem sie tatsächlich nur im Bessige der heiligmachenden Gnade wurzeln, zu deren Formalwirtungen die Aboptivtindschaft in erster Linie gehört. Näheres s. in meinem Artikel "Wiedergeburt" im Kirchenlexikon XII², 1468 s., Freidurg 1901.
- b) Nun entsteht die entscheibende Frage, ob auch die Bezeichnung Christials des "Sohnes Gottes" im Grunde auf nichts weiter als eine bloße Adoption an Sohnes Statt, wenn vielleicht auch in einem viel höheren Sinne hinauslause, so daß er als Sohn Gottes zwar hoch über allen übrigen Adoptivschen stehe, aber doch nur als primus inter pares. Aber die ganz eigenartige Erhabenheit Christials "des Sohnes Gottes" entscheiteritig schon die rein phisologische Beobachtung, daß nach biblischem Sprachzebrauch kein de ktimmtes Individuum, außer Christus allein, schlechthin "der Sohn Gottes" im Singular (ὁ νίδος τοῦ Θεοῦ) genannt wird. Denn wo immer bloße Geschödese auch "Söhne Gottes" heigen, da ist das Subjekt entweder ein Plural (vgl. Job 1, 6: sili Dei hebr. Δίξι κου 15: κου 15: accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei u. ö.) oder ein Kollektivbegriff (vgl. Ex. 4, 22: Filius meus primogenitus Israel) oder ein dem Plural gleichwertiger, unbestimmter Singular (vgl. Sir. 4, 11: Et eris tu [sc. misericors] velut filius Altissimi). Die einzige ernst zu nehmende Ausnahme (vgl. Lön. 7, 14: Ego ero ei [sc Salomini] in Patrem, et ipse erit mihi in silium) hat des weden der hl. Raulus fosort im tybischen Ginne auf Christus allein

wertiger, un bestimmter Singular (vgl. Six. 4, 11: Et eris tu sec. misericors] velut silius Altissimi). Die einzige ernst zu nehmende Ausnahme (vgl. Nön. 7, 14: Ego ero ei sec Salomini] in Patrem, et ipse erit mihi in silium) hat deswegen der hl. Paulus sosort im thydishen Sinne aus Christus allein gedeutet. Bgl. Hebr. 1, 5: Cui dixit aliquando Angelorum . . .: Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in Filium? Wenn zwar aus dem Angesührten so viel solgt, daß Christus jedensalls in einem höheren Sinne Sohn Vottes ist als alle Engel und Menschen, so bleidt es doch immer noch zweiselhast, ob die Bezeichnung Filius Dei bei ihm als nomen appellativum oder als nomen proprium zu verstehen sei, dzw. ob er im eigentlichen und wahren Sinne der (göttliche) Gottessohn sei oder nur in uneigentlicher, wenn auch noch so sehr potenzierter Bedeutung (Aboptianismus).

2. Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. — Mit den Socinianern und Rationalisten, darunter Hugo Grotius, gefallen sich die Modernisten in der eiteln Behauptung, der Name Filius Dei sei lediglich ein messianischer Amtstitel ohne innere Beziehung zu einer innergöttlichen Zeugung aus der Gottsubstanz gewesen, so daß Christus vermöge seiner übernatürlichen Geburt aus Maria der Jungfrau — auch diese gibt der neuere Rationalismus preis —

zwar in höherer Beise, aber nicht in wesentlich verschiedenem Ginne ber "Sohn Gottes" beife wie die übrigen Bernunftwesen.

Besonders Abbé Alfred Loify schloß sich bieser rationalistischen Auslegung an, wenn er gegen alle historische Wahrheit behauptete (L'Evangile et l'Eglise p. 62, Paris 1902): "Der Titel Gottessohn war den Juden, den Jüngern und dem Heilande selbst das Aquivalent für Messa." Gewiß ist dieser Name auch der Amtötitel des Messisch, aber doch zugleich ein Titel, der auf der Sache, d. i. der wirklichen und eigentlichen Gottessohnschaft beruht (vgl. Syllab. Pii X. d. 3. Juli 1907 dei Denz. n. 2030). Selbst katholische Theologen glaubten den nivellierenden Bestrebungen der rationalistischen Areise insosern entgegensommen zu dürsen, als sie meinten, die wahre Gottessohnschaft Jesu Christi lasse sich zwar aus den apostolischen Briesen und dem vierten Evangelium, mitnichten aber aus den Synoptischen allein stringent beweisen. Diese durch nichts gerechtsertigte Behauptung läßt sich jedoch sowohl aus dem Berhalten der Juden als aus den Erklärungen Christi und seiner Apostel widerlegen. feiner Apostel widerlegen.

a) Obschon die Juden aus ihren eigenen Schriften wußten a) Dolgdon die Juden aus ihren eigenen Schristen wußten und wissen mußten, daß der zusünstige Messias mit dem wahren Gott selber identisch sei, so pslegten sie ihn aus eigener Initiative doch weder mit "Gott" noch mit "Sohn Gottes" anzureden, sondern nannten ihn entweder den "Sohn Davids" (vgl. Matth. 9, 27; 12, 23; 20, 30; 21, 9; Mark. 11, 10) oder den "König Israels" (Matth. 27, 42) oder den "Propheten" (vgl. Joh. 1, 21; 6, 14; 7, 40) oder den "Messias" d. i. Christus (Inwo xprox65). Allein wie sie aus dem fortgesetten Unspruche Christi, ber "Sohn Gottes" zu sein, ganz folgerichtig die Gottgleichheit oder wahre Gottheit selber herauslasen (vgl. Joh. 5, 18; 10, 33), so schließen auch die Synoptiter die uneigentliche Bedeutung dieses Begriffes dadurch positiv aus, daß sie entweder in ihre Erzählung Züge einflechten, die nur auf den wahren, eigentlichen Gottessohn passen oder mit dem Glaubensbekenntnis an den "wahren Sohn Gottes" einen latreutischen Aft der Unbeiung verfnüpfen.

Unbetung verknüpfen.

Bei der Taufe Jesu im Jordan (Matth. 3, 13 ff.; Mark 1, 9 ff.; Luk. 3, 21 ff.) erscholl eine Stimme vom Himmel, welche ries. Οδτός έστιν δ υίδς μου δ άγαπητός, wo schon die Berdoppelung des bestimmten Artikels die Einzigkeit des individuellen Sohnes hinlänglich kennzeichnet. Der Einsetzung oder besser der Berheißung des Primates ging die consessio Petri voraus (vgl. Matth. 16, 16). Auf die erwartungsvolle Frage des Herrn: "Wosür haltet ihr mich denn?" trat Petrus aus dem Kreise herdor und sprach: "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (σ) εί δ Χριστός, δ υίδς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος). Da Petrus im Berein mit den übrigen Aposteln bereits an die messianische Würde seines Meisters geglaubt hatte, so kann der Sinn dieses Bekenntnisses nur der sein: "Du bist nicht nur Christus, d. i. der Velssias, sondern auch der wahre Sohn Sottes." Die antwort Christi bestätigt diese Auffassung (B. 17): Beatus es, Simon Barlona, quia caro et sanguis (= ratio naturalis) non revelavit tidi, sed Pater meus, qui in coelis est. Holglich beruhte die Erkenntnis und Anerkenntnis des "Sohnes Gottes" auf einer unmittelbaren Offenbarung und Gnade des Claubens (vgl. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus S. 376, Mainz 1879). Als die Jünger im Schifflein den auf den Sturmssluten des Sees wandelnden und sinsenden Petrus don der Hand des Ferrn errettet sahen, da warsen sie sich, überwältigt dem Andlick des Wunders,

ihm vor die Füße und bekannten: "Wahrhaftig, du bist der Sohn Gottes." Bgl. Matth. 14, 33: Qui autem in navicula erant venerunt et adoraverunt eum dicentes: Vere Filius Dei es (ἀληθῶς Θεοῦ σίὸς εί). Daß hier eine wahre Anbetung (προσκύνησις) vorliege, darüber s. Seit, Das Evangelium vom Gottessohn, S. 266 ff., Freiburg 1908.

b) Die Krone sett dieser ganzen Lehrentwicklung das Selbstzeugnis Christi auf, der auch bei den Synoptitern nicht nur seine wahre Gottessohnschaft überall anerkannt wissen will, sondern auch

selber dafür in den freiwilligen Tod geht.

a) Daß auch der synoptische Christus sich das Bewußisein der metaphysischen Gottessohnschaft beilegt, das beweist haarschaft vor allem die sog. "johanneische Stelle" bei Matth. 11, 27: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.

Was zunächft die Chtheit und Ursprünglichkeit des Textes betrifft, der übrigens durch die (etwas modifizierte) Parallelstelle dei Luk. 10, 22 ohnehin sichergestellt ist, so kaun Schumacher nach eingehender Textkritik selfstellen (Die Selbstoffendarung Jesu dei Math). 11, 27 [Luk. 10, 22], S. 100, Freidurg 1912): "Für kein Herrnwort kann ein überzeugendener Beweiß der Zugehörigkeit zum ursprüngtigen Evangelientext erdracht werden als sür unser Logion." Wenn Jesus im Sahe: "Niemand kennt (Enspruckauet) den Sohn als nur der Bater" seine eigene Sohnschaft wesentlich von der bloßen Adoptivsohnschaft anderer Menschen unterscheidet und sür ihre Erkenndarkeit eine unendliche Gotteskraft, nämlich die seines himmlischen Baters, in Anspruch nimmt, so hat er sich damit selbst als den wahren Sohn Gottes bekannt. Seben deshalb entspricht dieser adäquaten Sohneserkenntnis seitens des Baters eine ebenso unendliche Vatererkenntnis, die nur dem Sohne erschwinglich ist: "Und auch den Bater erkennt (Entstrindskreit niemand als nur der Sohn." Wan beachte, daß das Verdum έπιγινώσκειν stärker ist als einsach γινώσκειν und hier sens begreisende Wissen dezeichnet, das nur Gott selbst zusammt. Der Unendlichseit des Erkennens entspricht aber die Unendlichseit des Erkennens entspricht aber die Water, der wahre Sohn Gottes, also der wahre Sohn seichwesentlich mit dem Bater, der wahre Sohn Gottes, also der wahre Sohn seindheit Selbstzeugnisse Sesus den Senschusen sind Schriftus der göttl. Lehrer der Menschheit S. 83 st., Kempten 1913.

- β) Und diese seine wahre Gottessohnschaft besiegelte Jesus mit seinem eigenen Blut. Bei seinem Berhör vor Raiphas eidlich befragt (Matth. 26, 63): "Ich beschwöre dich beim lebendigen Gotte, daß du uns sagest, ob du bist Christus, der Sohn Gottes" (εἰ σὐ εῖ ὁ Χριστός, ὁ υἰὸς τοῦ Θεοῦ) erfolgte unter Eid die folgenschwere Antwort: "Du hast es gesagt" (σὸ εἶπας = Ja). Und als der Herr zur Beträftigung seiner eidlichen Aussage bedeutungsvoll hinwies auf sein "Sigen zur Rechten der Krast Gottes" und sein "Herabstommen auf den Wolken des Himmels" (Weltgericht), da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: "Er hat Gott gelästert." Wie Christus also in der behaupteten Gottessohnschaft mit Recht seine eigene Gottheit anerkannte, so verurteilte ihn auch das Synedrium auf den gleichen logischen Grund hin zum schimpslichsten Tode.
- Es ist übrigens zu beachten, daß die obige Frage des Kaiphas vom Evangelisten Lukas deutlich in zwei getrennte Frageglieder unterschieden wird.

Denn zuerst legte das Synedrium die Frage vor (Luk. 22, 66): Si tu es Christus, die nodis. Als Jesus hierauf mit dem Hinweis auf sein "Sihen zur Nechten der Kraft Gottes" erwidert hatte, da sielen alle mit der zweiten Frage ein: "Du bist also der Sohn Gottes" (co odve to solds roo Osos)? Worauf der Herr ebenso sett wie bestimmt: "Ihr sagt's, denn ich din es "(duerz derre, dri drod eilu). Man schledder ihn vor Pilatus und brachte auch hier eine dodpelte Anklage vor (Luk. 23, 2): Dixit se Christum regem esse und wieder (Joh 19, 7): Filium Dei se secit. Mithin ist der Herr für seine eidliche Aussage, daß er der wahre und wirkliche "Sohn Gottes" sei, mit seinem Leben und Blut eingestanden. Wit völlendeter Evidenz und überwältigender Beweiskraft strahlt uns die wahre Gottessohnschaft sreilich erst aus dem sohanneischen und paulinischen Kehregriff entgegen, welcher das von den Synoptikern mit hinlänglicher Klarbeit gezeichnete Bild ergänzt und weitersührt. Zum Ganzen vgl. B. Bartmann, Das himmelreich und und weiterführt. Jum Ganzen vgl. B. Bart mann, Das himmelreich und sein König nach den Shnoptikern S. 107 ff., Paderborn 1904; M. Lepin, Jesus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques, 2. éd., Paris 1905; J. Steinbeck (prot.), Das göttl. Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker, Leipzig 1908.

- 3. Die johanneischepaulinische Lehre über den Sohn Gottes. — Obichon der friedsame Liebesjunger und der feurige Baulus in ihrem persönlichen Charatter und Temperament einen großen Gegensat zueinander bilden, so treffen sie in ihrer Lehre über Christus, trot aller Unabhängigkeit voneinander in Einzelzügen, bennoch berart wie zwei Linien in ihrem gemeinsamen Schnittpunkte zusammen, daß die johanneische Christologie mit paulinischer Gedantentiefe und der paulinische Lehrbegriff mit johanneischem Schwunge gepaart erscheint. Beide fommen vor allem in der emphatischen Behauptung überein, daß die Sohnschaft Christi ebenso eine mahre und eigentliche, also göttliche, wie folglich eine von der Gottes= findschaft der Engel und Menschen wesentlich verschiedene sei.
- a) Schon die Epitheta sind mit unverfennbarer Absichtlichkeit so gewählt, daß sie den sensus improprius von vornherein ausschließen.

Beibe nennen Chriftus feines himmlischen Baters "eigenen Sohn" (Filius proprius, ίδιος υίος). Bal. Röm. 8, 32: qui proprio Filio suo (τοῦ (Filius proprius, έδιος νίός). Bgl. Köm. 8, 32: qui proprio Filio suo (τοῦ ίδίον νίοῦ) non pepercit; Joh. 5, 18: Patrem suum (πατέρα ίδιον) dicebat Deum, aequalem se faciens Deo. Er ift fein "geliebter Sohn", in bessen Keich wir verpslanzt werden. Bgl. Rol. 1, 13: qui . . . nos . . . transtulit in regnum Filii dilectionis suae (Hebraismus für: Filii dilecti sui; vgl. 2 Petr. 1, 17). Er ift der "eingeborene Sohn Gottes", ruhend im "Schoße des Vaters". Bgl. Joh. 1, 18: Unigenitus Filius (ὁ μονογενής νίός) qui est in sinu Patris; Hebr. 5, 5 (vgl. Pf. 2, 7): Filius a Patre genitus (fo dem Sinne nach). In diesem zumal von Johannes start hervorgehodenen Begriff der Einzig keit liegt die bewußte Konsequenz, daß der Vater keinen anderen Sohn hat wie Christum allein (vgl. Joh. 1, 14; 3, 16. 18; 1 Joh. 4, 9). Ebendarum ist letzterer im selben Sinne der "wahre Sohn", wie Gott der "wahre Gott". Bgl. 1 Joh. 5, 20: Scimus quoniam Filius Dei (δ νίδς "wahre Gott". Bgl. 1 Joh. 5, 20: Scimus quoniam Filius Dei (ὁ νέος τοῦ Θεοῦ) venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum (τὸν ἀληθινὸν Θεόν) et simus in vero Filio eius.

b) Wird durch die vorstehende Rategorie prägnanter Schriftstellen die Sohnschaft Christi als eine wahre und eigentliche in fich felbst charafterifiert, so wird dieselbe durch den ausdrudlichen Ausschluß jedweden Gedantens an eine bloß uneigentliche Sohnschaft ins richtige Licht gerudt.

Wenn es überhaupt höhere Wesen gäbe, welche in ihrer Eigenschaft als "Söhne Gottes" einen Borrang über den Menschen Christus beamspruchen könnten, so wären es sicher die Engel des Himmels. Allein nach der Lehre Pauli stehen sie so wenig über Christus, daß sie diesen nach der Lehre Pauli stehen sie so wenig über Christus, daß sie diesen velkmehr als den "Sohn Gottes" und "Erstgeborenen" anzubeten verpslichtet sind. Byl. Hebr. 1, 5 f.: Cui enim dixit aliquando Angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? . . . Et cum iterum introducit primogenitum (πρωτόνοκον) in ordem terrae, dicit: Et adorent eum (sc. Christum) omnes Angeli Dei. Unter den vielen hochbegnadigten Menschen aber, insbesondere den großen Propheten und Gesalbten, die wegen ihrer erhabenen Würde in der zu. Schrift nicht selten "Söhne Gottes" oder gar "Götter" heißen, gibt es nach jüdischer und daultnischer Auffassung keinen größeren als den Liedlingsdiener Jahves Moses (vgl. Deut. 34, 10; Hebr. 3, 1 fs.). Und dennoch ist Moses im Vergleich zu Christus lediglich der "Diener im Hause Gottes", während Christus als "Sohn im eigenen Hause" schaltet und waltet. Vyl. Hebr. 3, 5 f: Et Moyses quidem siedelis erat in tota dome eius (sc. Dei) tamquam famulus (δς θεράπων) . . ., Christus vero tamquam Filius in domo sua (δς υίδς ἐπὶ τὸν οίκον αὐτοῦ). Erst auf Grund dieser Tatsachen wird die weitere Lehre verständlich, daß die göttliche Sohnschaft Christi, ähnlich wie die himmlische Baterschaft, geradezu zum Protothp und Musterbild jeder abgeleiteten, geschöpssichen (Nodorio-)Rindschaft schrifti, ähnlich wie die himmlische Baterschaft, geradezu zum Protothp und Musterbild jeder abgeleiteten, geschöpssichen Moderschap keinen suum (τὸν υίδν αὐτοῦ) . . . ut adoptionem siliorum (τὴν υίσθεσίαν) reciperemus.

e) Ihren Höhepunkt ersteigt diese ganze Lehrentwicklung beim hl. Johannes im Logosbegriff, beim hl. Paulus aber in der verwandten Idee der "Eben- und Gleichbildlichkeit" Christi mit Gott. Bgl. 2 Kor. 4, 4: imago Dei [εἰκὼν Θεοῦ]; Rol. 1, 15: imago Dei invisibilis, welch lettere der Bölkerapostel in unvertennbarem Jusammenhang mit der Logoslehre näher bestimmt (Hebr. 1, 3) als splendor gloriae (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) und als figura substantiae eius (χαρακτήρ τῆς ὁποστάσεως αὐτοῦ).

Bon diesen zwei Termini bringt der erste die Konsubstantialität (Homvusie), ver zweite die persönliche Selbständigkeit Christi neben dem Bater zum Außdruck, wie ja auch das dierte Evangelium beides lehrt: "Der Logos war Cott" und "der Logos war bei Gott". Daß der Hebräerbrief sowohl den "Abglanz der Herrlichfeit Gottes" als auch die "Außprägung der göttlichen Substanz" nicht im geschöpflichen, sondern absoluten Sinne aufscht, erhellt aus dem inhaltschweren Zusah, der nur göttliche Attribute Christi aufsührt (Hebr. 1, 3): portansque omnia verdo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis. Folglich ist Christia insperu das "Wesensbild Gottes", als er strenge und wirklich der "Sohn Gottes" ist, was noch besonders aus dem Eingang des Kapitels erhellt (Hebr. 1, 2): Diedus istis (Deus) locutus est nobis in Filio . . ., per quem seciet et saecula (vgl. Joh. 1, 10. 3). Während der Außdruck åπαθγασμα της δόξης den Bater auffaßt als Licht, den Sohn aber als Abglanz diese Lichtes — daher neben Deus de Deo auch lumen de lumine —, ergänzt der andere χαρακτήρ της δποστάσεως αθτοῦ jenen ersten durch hervorkebung der selbständigen Subsissenz des Sohnes Gottes (— Christi) in seinem relativen Gegensatz zu Gott dem Bater, wie schon die Patristif gegen Photinus und Sabellius wirksam geltend machte.

d) Nach Maßgabe und im Lichte dieser ganzen Lehre sind endlich jene zahlreichen Siellen zu beurteilen, welche von der Primogenitur

Christi handeln.

Der "Erst geborene" (primogenitus, πρωτότοχος) fann vor allem immer nur der "Eingeborene" (unigenitus, μονογενής) fein und bleiben; von einer Ebenbürtigkeit der Geschöpfe kann niemals die Rede sein. Am tlarsten läßt fich ber paulinische Gedante aus dem Kolosserbriefe (1, 13—20) ersehen. Dort unterscheidet er deutlich ein doppeltes Erftgeburtsrecht Chrifti: ein gottliches und ein menichliches. Das erfte grundet im Titel der Erschaffung, Erlöfung und des letten Endzieles; das zweite in dem Borzuge, das myftifche haupt und der Berfohner der aus fündigen Menschen bestehenden Kirche zu Unter jener Rücksicht ist er primogenitus omnis creaturae (πρωτότοχος πάσης κτίσεως), unter dieser primogenitus ex mortuis (πρωτότοκος έκ τῶν νεκρών). In beiden Beziehungen aber ift Chriftus tein bloges Geschöpf, sondern Gott selber. Denn gleichwie ber "Erstgeborene ber gangen Schöpfung" nach bem Borbilde ber alttestamentlichen hypostatischen Weisheit (vgl. Sir. 24, 5: primogenita ante omnem creaturam) eine vorzeitliche, ewige, göttliche Existenz besitzt, ausgerüstet mit schöpferischer Macht, die das ganze Weltall samt dem Engelreich erschuf und erhält (Kol. 1, 15—17), so wird der "Erstgeborene aus den Toten" ausdrücklich als "Haupt des Körpers der Kirche", als absolutes "Prinzip", als "Inhaber des Primates in allem", als "Besitzer der Fülle aller Vollfommenheit", endlich als der "aussichnende Mittler zwischen Himmel und Erde durch fein vergoffenes Blut" bingeftellt - lauter Buge, welche nur in der Unterstellung wahr sein können, daß Chriftus als "Erstgeborener" zugleich ber wahre und wirkliche Sohn Gottes, also Gott selber ift (Kol. 1, 18—20). Nach paulinischer Auffaffung rubt folglich die menschliche Primogenitur auf der göttlichen, während die göttliche Primogenitur ihrerseits mit der Unigenitur (primogenitus = unigenitus) in eins zusammenfällt. Bgl. Hebr. 1, 5 ff.; Apot. 1, 5.

4. Die Wesenseinheit des Sohnes Gottes mit Gott. — In allen vorgeführten Stellen ist die dem Gottessohne durch göttliche Zeugung mitgeteilte Gottgleichheit nicht auf Ditheismus oder Zwei-

götterei, sondern auf numerische Naturidentität gegrundet.

Ift diese eigentlich selbstverständliche Schlußfolgerung von vornherein schon durch den diblischen Monotheismus beider Testamente wie durch eine underrückdare Richtlinie sestzelegt, so läßt sie sich noch eigens erhärten und destätigen aus dem Philipperbries (2, 5 st.), wo Paulus zwischen der "Knechtsgestalt" (sorma servi, μορφή δούλου) und der "Gotteßgestalt" (forma Dei, μορφή Θεοδ) bedeutungsvoll unterscheidet und unter ziener die wahrhaft menschliche, unter dieser die göttliche Natur Jener die wahrhaft menschliche, unter dieser die göttliche Natur Jener die wahrhaft (aequalis Deo, soa Θεφ) ist. Bgl. Phil. 2, 6 st.: qui (scil. Christus) cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens . . . et habitu inventus ut homo. Wenn hier unter sorma servi nach dem ganzen Kontext nichts anderes derstanden werden kann als die menschliche Natur, welche der Sohn Gottes "annahm" (vgl. Joh. 1, 14) und frast deren er "wie ein Mensch defunden ward", so kann der Ausdruck forma Dei nur mehr die göttliche Natur bedeuten, in deren Besitz Christus auch schon dort "kannahme der Knechtsgestalt" und seiner "Selbsterniedrigung" sich besand und deren Jnanspruchnahme er sich nicht als "Raub" (rapina, åpπαγμός) d. i. als ungerechte Usurdation anzurechnen brauchte, wobei es ganz gleichgültig bleibt, ob man rapina aktiv als actus rapiendi oder obsettiva als res rapta deutet. Wie Chryssoften von satur, weswegen er sich selbst entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese Gottgleichsein, sageich, hatte er nicht aus Raub, sondern von Katur, weswegen er sich selbst entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese Gottgleichsein, sageich entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese Gottgleichsein, sageich entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese Gottgleichsein, sageich entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese Gottgleichsein, sageich entäußerte." Bgl. Hom. 7 in Philip. n. 2): "Diese kottgleichsein, sageich entäußerte." Bgl. Hom. 2 in Philip. n. 2

B. Die wahre Gottheit Chrifti.

Obgleich die Gottheit Jesu Christi sich wegen seiner wahren Gottessohnschaft eigentlich von selbst versteht, wie im vorhergehenden klar bewiesen ist, so stehen uns dennoch hierfür auch noch eigene und ausdrückliche Schriftbeweise zu Gebote, welche wir der Übersichtlichkeit halber nach drei Gruppen ordnen.

- 1. Die göttlichen Attribute Christi. Ein Wesen, dem göttliche Eigenschaften und Tätigkeiten zukommen, ist wahrer Gott. Nun kommen aber Christo nach neutestamentlicher Lehre wahrhaft göttliche Attribute zu: folglich ist wahrer Gott. In diesem Syllogismus bedarf nur der Untersatz des Beweises, da der Obersatz nichts anderes als eine einseuchtende Umschreibung des Gottesbegriffes enthält. Bei der erdrückenden Stoffülle kann hier im Anschluß an die allgemeine Gotteslehre nur eine beschränkte Auswahl beweiskräftiger Schrifttexte geboten werden.
- a) Betrachtet man die Afeität oder Autusie als Grundeigenschaft Gottes, so wird dieselbe Christo mit genau den gleichen Wendungen zugesprochen, wie sonstwo dem Jahoe. Jum Apokalhytiter spricht Jesus in Verson (Apok. 1, 17 f.): Noli timere, ego sum primus et novissimus (δ πρώτος και δ έσχατος) et vivus et sui mortuus (vgl. Apok. 2, 8). Jum Bergleiche lese man Js. 41, 4: Ego την primus et novissimus ego sum. Als causa prima ift der αὐτούσιος zugleich mit innerer Notwendigkeit sinis ultimus der ganzen Schöpsung. Nun sagt Christus don sich selbst (Apok. 22, 13): Ego sum α et ω, primus et novissimus, principium et sinis (ή ἀρχή και το τέλος). Nicht anders Paulus (Rol. 1, 16): Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ και είς αὐτὸν Εκτιτατα. Wenn auf der Aseität duuzzelhaft die Undegreislichkeit des göttlichen Berstand beruht, so nimmt an dieser Undegrens sür jeden geschöpssischen Verstand deruht, so nimmt an dieser Undegreislichkeit Christus ebenso Anteil, wie er selber ein wahrhaft begreisendes Wissen dan Bater sich zuschend. Bgl. die "johanneische Stelle" dei Watth. 11, 27 (s. d. 224 f.).
- b) Unter den transzendentalen Seinsattributen ragt die absolute Wahrheit Gottes herden. Nun ist aber Christus die absolute lebendige Wahrheit, wie er don sich selbst bezeugt (Joh. 14, 6): Ego sum via et veritas et vita (ή ἀλήθεια ααὶ ή ζωή). Wenn ihm dieses (Wahrheits-Reben zwar trast ewiger Zeugung den Vater mitgeteilt wird, so behält deben zwar trast ewiger Zeugung den Vater mitgeteilt wird, so behält deben als göttliches Veden seinen aseitarischen Charaster dei. Agl. Joh. 5, 26: Sieut enim Pater habet vitam in semetipso (ἐν ἐαυτῷ), sie declit (i. e. generando communicavit) et Filio habere vitam in semetipso (ἐν έαυτῷ). Diese Lebensmitteilung begründet folglich keinen Natur- und Wesens-, sondern nur einen Personenunterschied. Bgl. 1 Joh. 1, 2: Annuntiamu vodis vitam aeternam (την ζωήν την αίωνον), quae erat apud Patrem (πρός τόν πατέρα) et apparuit nodis. Als lebendige Wahrheit muß demnach der Heiland zuch zum Lebenssspender (vgl. AG. 3, 15: δ ἀρχηγός τῆς ζωῆς), namentlich in der übernatürlichen Gnadenordnung werden. Bgl. Joh. 11, 25: Ego sum resurrectio et vita (ἡ ζωή); qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet (vgl. Joh. 6, 35). Wieder 1 Joh. 5, 12: Qui habet Filium, habet vitam (τὴν ζωήν). Die Attribute der Wahrhaftigfeit und Treue gründen in der absoluten göttlichen Wahrheit als ihrer gemeinschassischen Burzel. In diesem absoluten Sinne ist Christus die Wahrhaftigfeit gelber; denn nur das, was er im Himmel "sieht" und "hört" don seinem Vater, bezeugt er. Bgl. Joh. 3, 31 f.: Qui de coelo venit, super omnes est. Et quod vidit et audivit, hoc testatur. Joh. 8, 26: Qui me misit, verax (ἀληθής) est; et

ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Ebendeswegen ist er die absolute Treue. Bgl. Matth. 24, 35: "Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen." Apot. 19, 11: sidelis et verax; Apot. 3, 14: Haec dicit Amen, testis sidelis et verus, qui est principium creaturae Dei. — Die wesenhaste Heiligkeit Christi, welche mit der ethischen Sutheit zusammensällt, gründet in seiner göttlichen Sohnschaft. Bgl. Aut. 1, 35: Quod nascetur ex te Sanctum, vocaditur Filius Dei (vgl. Apot. 3, 7: sanctus et verus). Bermöge der hypostatischen Union strömt diese göttliche Heiligkeit auch über auf seine Menschheit. Bgl. Hebr. 7, 26: Talis enim decedat, ut nobis esset pontisex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis sactus. Acheres s. in der Christologie.

c) Bu den kategorischen Seinsattributen Gottes gehört Die Allmacht, welche in der natürlichen Ordnung durch die Erschaffung und Erhaltung ber Belt, in der übernatürlichen durch das selbstmächtige Wirken von Wundern sich außert. In beiden Beziehungen erweist Christus seine wahre Sottheit. Denn er ist zunächst der Schöpfer und Erhalter der Welt. Vgl. Kol. 1, 16 f.: ln ipso (ἐν αὐτῷ) condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates: omnia per ipsum (δι' αὐτοῦ) et in ipso (εἰς αὐτόν) creata sunt, et ipse est ante omnes (πρὸ πάντων) et omnia in ipso constant. Der Apostel ante omnes (1750 navrad) et omina in ipso constant. Let applet behauptet dreierlei: Alles ist "im Sohne" erschaffen, d. i. nach dem Katschluß und kraft der Allmacht Christi. Alles ist "durch den Sohn" erschaffen, d. i. nicht als werkzeugliche, sondern wahrhaft schöpferische Ursache (vgl. Hebr. 1, 2: per quem secit et saecula; vgl. Hebr. 1, 10). Alles ist "zum Sohne hin" (είς αὐτόν) erschaffen, d. i. als bem letten Endziel der ganzen Welt. Folglich ist er wahrer Gott und als solcher "vorzeitlich" ober ewig (ante omnes) und augleich "Welterhalter" (vgl. auch Hebr. 1, 3: portans omnia verbo virtutis suae). Zur ganzen Stelle s. Premm im "Katholit" I u. II, 1918. Als getreuen Exponenten der Allmacht betrachtet die H. Schrist durchweg das eigenmächtige Wirken von Zeichen und Bundern (s. v. S. 127). Die Wunder schrift herruhten aber auf seiner Allmacht, wicht auf abgeleiteter aber mits Chrifti beruhten aber auf feiner Allmacht, nicht auf abgeleiteter ober mitgeteilter Wundertraft, ausgenommen in dem Sinne, daß Gott der Vater ihm als dem Sohne diese Macht durch wahrhaft göttliche Zeugung von Ewigkeit her mitteilt (vgl. Joh. 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem: quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit). In diesem Sinne besitzt Christus die Nacht der Totenserveckung. Bgl. Joh. 5, 21: Sicut Pater suscitat mortuos et vivisicat, sic et Filius ander walt vivisicat. sic et Filius, quos vult, vivificat. Darum darf er sagen (Joh. 6, 40): Et ego resuscitado eum (ἀναστήσω αὐτὸν ἐγώ) in novissimo die. Mit Recht beantivortet der Aussätzige seine Heilung mit einem Atte der Anbehung, den Christus nicht abwehrt. Bgl. Matth. 8, 2 f.: Et ecce leprosus veniens adorabat eum (προσεκόνει αὐτῷ) dicens: Domine, si vis, potes me mundare. Et extendens Iesus manum, tetigit eum dicens: Volo, mundare. Näheres über die Bundermacht Christi s. in der Apologetik. — Auf der Allmacht ruht die Allherrschaft, welche Christo genau so zukommt, wie der Gottheit selber. Wie nur Gott allein der Herr sift über Leben und Kölde, so besigt Christus "die Schläsel des Todes und der Hölle". Bgl. Apok. 1, 18: Et habeo claves mortise et inserni (vgl. auch Apot. 3, 7). Er ist παντοκράτωρ (Apot. 1, 8), dem die ganze Schöpfung bis hinauf zu den Engeln untertänig ist (1 Petr. 3, 22), und als solcher "der herr der Herren" und "der König der Könige". Bgl. Apok. 17, 14: Agnus vincet illos, quoniam dominus dominorum est et rex regnum (vgl. auch Appt. 19, 16). Wie nur einen Gott Bater, so haben wir barum auch nur einen Herrn Jesus Christus (1 Kor. 8, 6): Nobis tamen unus est Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus (είς Κύριος) Iesus Christus,

per quem omnia et nos per ipsum (δι' οδ τά πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ). Eine nur der Gottheit eigentümliche Eigenschaft ist die absolute Underänderlichkeit sowie die daraus sließende Ewigkeit. Beide Attribute kommen

Christo zu. Denn was der Psalmist von der Unveränderlichkeit Jahres außjagt (P. 101, 27 ff.: Ipsi peribunt, tu autem permanes etc.), das wendet Baulus (Hebr. 1, 10 ff.) uneingeschränkt auf Christus an. Die Swigteit aber, ohnehin ein notwendiger Ausschuß der Underänderlichkeit, ist enthalten in der biblischen Lehre von der vorzeitlichen Existenz Christi. Was schon der Täuser verannte (Joh. 1, 15): "denn er war früher als ich (modrog pou η̃ν), das bestätigte der feierliche Ausspruch des Herrn (Joh. 8, 58): Antequam Abraham fieret, ego sum (πρίν Αβραάμ γενέσθαι, έγώ είμι). Bgl. S. August., Tract. 43 in Ioa. n. 17: Non dixit: antequam Abraham esset, ego eram, sed: antequam Abraham fieret, qui nisi per me non fieret, ego sum. Neque hoc dixit: antequam Abrabam fieret, ego factus sum. In principio enim fecit Deus coelum et terram; nam in principio erat Verbum. Antequam Abraham fieret, ego sum. Agnoscite creatorem, discernite creaturam. Hierher gehört auch die berühmte Stelle aus dem hohepriefterlichen Gebete Jesu (Joh. 17, 5): Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui prius, quam mundus esset, apud te (τῆ δόξη, ἤ είχον πρό τοῦ τὸν κόσμον είναι, παρὰ σοί). Nach der richtigen Bemerkung des Kardinals Toletus bezieht sich dieser Sat auf die göttliche Herrlichkeit, die Christus als Gott dei seinem Bater dom Ewigfeit hatte. Deswegen war seine Himmelsahrt nur veine Rückfehr dahin, wo "er früher war" (Joh. 6, 63: ubi erat prius) oder bessere, wo "er immer ist". Bgl. Joh. 3, 13: Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui est in coelo (vgl. Joh. 16, 28; 1, 18). Somit bedeutet für Christus "im Himmel sein" soviet wie "im Schoße des Baters sein" — von Ewigkeit wahrer Gottessohn sein. Für ihn ist die Ewigkeit die Jusammensassung von Bergangenheit, Gegenwart und Zukunst zur ungeteilten Lebensdauer. Bgl. Hest 3, 8: lesus Christus heriet hodie inse et in sociale. Ein siener Bedeuten von et hodie, ipse et in saecula." - In feiner Beziehung zum Raume und zu ven koule, ipse et in saectla." In jeiner Beziehung zum kaume und zu den Geiftwesen kommt Christo die Allgegenwart, hzw. eine besondere, nur Gott mögliche Einwohnung in den gerechten Seelen zu. Erstere hebt wahrscheinlich Paulus hervor (Eph. 4, 10): Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia (ξυα πληρώση τὰ πάντα), vorausgeset, daß daß "Ersüllen" nicht auf die Ersüllung der Weißsagungen iber Christ Himmelsahrt sich bezieht; letzteres bezeugt der Heilsand selber (Joh. 14, 23): Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mausionem apud eum (μονήν παρ' αφτά) faciemus. Wie kein blohes Geschöpf ohne Blasphemie sich in dieser Weise auf eine Linie mit Gott stellen und seine Sinvohnung in der geheiligten, Gott liebenden Seele in Aussicht stellen dürfte, so kann auch nur Gott selber verheißen (Watth. 28, 20): Et ecce ego verheimen zuw geneiligten die verheißen (Watth. 28, 20): vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (vgl. 30h. 14, 16; 15, 5 ff.; 16, 13 ff). Nur wer an die Gottheit Christi glaubt, darf mit Paulus sprechen (Gal. 2, 20): Vivit vero in me Christus.

d) Bon den Attributen der Tätig feit Gottes ist wohl die Allwissenheit das wichtigste. Gleichwie nur Gott selbst seine eigene Wesenheit begreisend erkennt, so kann auch nur ein wahrhaft göttlicher Gottessohn seinen himmlischen Bater begreisen (s. o. S. 228). Bgl. Joh. 10, 15: Sicut no vit (γινώσκει) me Pater, et ego agnosco (γινώσκω) Patrem. Und wieder (30h. 7, 29): Ego scio eum (έγω οίδα αὐτόν), quia ab ipso sum (παζ αὐτοῦ εἰμί), et ipse me misit. Dieses Wissen ist aber ein wirkliches "Sehen", wie es keinem Geschöpfe zukommt. Bgl. Joh. 6, 46: Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo (εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ), hie vidit Patrem (οῦτος ἑώρακε τὸν πατέρα). Im setzen Grund beruht es auf göttlicher Zeugung. Bgl. Joh. 1, 18: Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Mit der göttlichen Gelbste begreifung Christi ist begreisende Erkenntnis alles Außergöttlichen von selbst gegeben. Denn wenn es wahr ist, daß (Rol. 2, 9) in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), dann ist die Folgerung selbstverständlich (Rol. 2, 3): in quo (sc. Christo) sunt omnes thesauri sapientiae et

scientiae absconditi. An biefem Maßftabe allein muß baher auch feine Kenntnis der entserntesten und verborgensten Dinge gemessen werden. So konnte er zu Nathanael sagen (Joh. 1, 48): Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub sicu, vidi te, worauf der neue Apostel, von diesem Fernsehen betroffen, in das Glaubensbekenntnis ausdricht (Joh. 1, 49): Tu es Filius Dei, tu es rex Israel. Wenn bie Rarbiognofie ein ausschließlicher Bor-Bug Gottes ift, fo ift Chriftus mabrer Gott. Denn bas Bort bes Jeremias der Apokalypse auf sich selbst bezogen (Apok. 2, 23): Et scient omnes ecclesiae, quia ego sum scrutans renes et corda. In der Tat mehr als einmal bewies quia ego süm scrutans renes et corda. In der Lat mehr als einmal dewies er sich als Herzensdurchschauer. Bgl. Luf. 9, 47: At Iesus videns cogitationes cordis illorum (ίδων τόν διαλογιμόν της καρδίας αὐτῶν). Mit vollendeter Marheit sieht er die freie Zufunst doraus, wie den Verrat des Judas, die Verleugnung Petri, die Flucht der Künger, seinen ganzen Leidensweg, seine Auserstehung und Himmelsahrt, die Zerstörung Jerusalems. Und sein Webespruch über Korozain und Bethsaida beweist, das ihm auch die scientia suturibilium nicht sehlte (Matth. 11, 21). Zum Ganzen voll. Heinrich, Bd. IV, S. 181 st., Mainz 1885; H. Schell, Jahve u. Christus, Kadeerborn 1905.

2. Das Recht Jesu Christi auf göttliche Veren sür sich

Rein blofies Geschöpf darf ohne Idololatrie gottliche Ehren für sich in Unspruch nehmen, sondern nur Gott allein. Chriftus aber beanfprucht und empfängt göttliche Berehrung, fei es burch Unbetung oder durch die drei gottlichen Tugenden: also ift er wahrer Gott.

Bei diesem Beweise setzen wir aus der Apologetif die ausgemachte Tatsache voraus, daß Christus selbst weder ein verworfenes Scheusal noch ein an Größenwahnsinn leidendes Individuum war, sondern vielmehr ein ebenso sittlich hochstehendes wie normal veranlagtes Wesen. Desgleichen nehmen wir von seinen Aposteln und Jüngern mit Recht an, daß sie weder Betrüger noch Betrogene sein wollten und konnten, sondern daß sie aus ehreicher, auf genauester Bekanntschaft mit den Tatsachen beruhender Überzeugung in Chriftus ben mahren Gott verehrten.

a) Bor allem verlangte Christus ber Berr, gottlich verehrt und

angebetet zu werden.

Benn er erklärte (Joh. 5, 22 f.): Pater . . . omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sieut honorificant Patrem (kva πάντες τιμώσι τὸν υἰόν, καθώς τιμώσι τὸν πατέρα), so verlangte er für sich selbst, als den Sohn, den gleichen Kultus wie für seinen Bater, also göttlichen Kultus. Daß daß καθώς wirklich nicht als bloße Ahnlichkeits, jondern als Gleichheits partifel aufzusassen seine Gleichheit mit den Bater gegen die murrenden Juden versteiniste und fetknickt, denn Fe suchten ihn desta mehr zu töten weiler Kutt teidigte und festhielt; denn "fie suchten ihn besto mehr zu töten, weil er Gott seinen Bater nannte und fich Gott gleich machte" (Joh. 5, 18). Demgemäß wies er ben ihm bargebrachten cultus latriae niemals zurud, sondern atzeptierte ihn ohne Widerspruch, ohne ihn zu suchen (vgl. Matth. 14, 33; 8, 2 u. ö.). Auch seine Apostel, insbesondere Baulus und Johannes, fordern für ihn ben gleichen Anbetungskult. Wenn Paulus unter freier Zitierung von Jf. 45, 23 f. jöreibt (Röm. 14, 10 f.): Omnes enim stat imus ante tribunal Christi; scriptum est enim: Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur omne genu et omnis lingua consiteditur Deo, so kann er nur sagen wollen, daß alle Menschen dereinst vor dem Richterstuhle Jesu Christi erscheinen und den Richter als Gott anbeten müssen. Biel wirfungsvoller spricht er benselben Gebanken anderswo aus (Phil. 2, 9 ff.): Donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine lesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur, quia Dominus lesus Christus in gloria est Dei Patris. Aber die Anbetung bes "getöteten Sammes", b. h. bes

himmlischen Christus, vgl. Apok. 5, 11—13. — Wenn Christus wahrer Gott ist, so müssen die Gebete zu ihm von gleicher Kraft und Wirksamkeit sein wie diesenigen zum Vater. So ist es wirklich. Bgl. Joh. 14, 13: Quodcunque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam (nicht: faciet), ut glorisicetur Pater, in Filio, wosür aber als gleichwertig eingesetzt werden kann (Joh. 14, 14): Si quid petieritis me (statt: Patrem) in nomine meo, hoc faciam. In der Sterbestunde dars niemand ohne schwere Sünde seine Seele in die Hände einer Kreatur, statt seines Schöpfers, empsehlen, wie denn Christus selber die seinige am Kreuze in die Hände seines Vaters empsahl (Luk. 23, 46): "Vater, in deine Hände empsehle ich meinen Geist." Aber der sterbende Protomarthr Stephanus rust ohne Bedenken (US. 7, 59): Domine Iesu, suscipe spiritum meum.

b) Im besonderen kann nur die Gottheit selber Formalobjekt der drei theologischen Tugenden sein: des Glaubens, der Hoffsnung, der Liebe. In der Hl. Schrift erscheint aber auch Christus als ein höchstes Wesen, dem alle Menschen Glauben, Hoffnung und

Liebe schulden.

Er selbst verlangt den gleichen übernatürlichen Akt des Glaubens an ihn wie denjenigen an Gott, wobei nach der Mahnung der Bäter und Theologen der erhebliche Unterschied zwischen credere alicui und credere in aliquem zu beachten ist; benn während ersteres auch gegenüber einem bloßen Geschöpfe Brauch ist, ist lehteres nur gegen Gott zusässig. Bgl. Joh. 14, 1: Creditis in Deum, et in me credite (πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν, και εἰς ἐμὲ πιστεύετε). Der Glaube an Christus ist heilskräftig zum ewigen Leben (Joh. 6, 47): Amen, amen dico vobis: qui credit in me (εἰς ἐμέ), habet vitam aeternam; benn der Glaube an Chriftus ift nichts anderes als der Glaube an den wahren Sohn Gottes (1 Joh. 4, 15): Quisquis confessus fuerit, quoniam lesus est Filius Dei (ὁ νίὸς τοῦ Θεοῦ), Deus in eo manet et ipse in Deo.

— Christus lit aber auch Gegenstand der theologischen Hoffnung, wie die ganze Erlösungsgeschichte flar ausweist. Wenn Paulus sich selbst nennt (1 Tim. 1, 1): Paulus, apostolus Iesu Christi . . ., spei nostrae, so hat er weder eine bioße Phrase noch eine Hyperbel aussprechen wollen. Denn Petrus versündete ohne Umschweiste (NG. 4, 12): Non est in alio aliquo (ἐν δλλφ οὐδενί) salus; nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in que aportest nos salvos sieri. Wähares si in der Graduststrug. in quo oporteat nos salvos fieri. Näheres f. in der Gnadenlehre. — Als Megenstand der theologischen Liebe fordert Christus den amor super omnia, wie er nur Gott selbst entgegengebracht werden darf. Bgl. Matth. 10, 37: "Wer Bater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert." Alles, was mit dieser Liebe zu Christus im Widerspruch steht, ist ein Hindernis des Heils. Bgl. Luf. 14, 26: Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et slios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus. Der Lohn ber Liebe au Chriftus ift bie Liebe bes göttlichen Baters. Bgl. Joh. 14, 23: Si quis diligit me . . ., et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (vgl. Joh. 14, 21). Das Anathem, welches Paulus gegen alle schlenbert, welche "unsern Herrn Jesus Christus nicht lieben", wäre ein Verbrechen, wenn Christus nicht wahrer Gott wäre. 1 Kor. 16, 22: Si quis non amat Dominum nostrum lesum Christum, sit anathema. Nur unter dieser Boraussetzung barf die Liebe zu Chriftus als "ein Leben in Christo" bezeichnet werben. Phil. 1, 21: Mihi enim vivere Christus est, et mori lucrum; 2 Kor. 5, 14 f.: Caritas enim Christi urget nos . . ., ut et qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Ja, nach Paulus ift die caritas Christi identisch mit der caritas Dei, von der uns nichts auf der Welt trennen soll (Köm. 8, 35 ff.): Quis ergo nos separadit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia, an fames, an nuclitas, an persenulum an persenulus an election. periculum, an persecutio, an gladius? . . . Certus sum enim, quia neque mors

neque vita neque angeli . . . neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo lesu Domino nostro. Folglich ist Christus selber mit Gott identisch.

c) Mit tompendiarischer Kurze läßt sich die Anbetungswürdigkeit, also Gottheit Christi jum Schlusse noch aus der Jesu-Taufe er-

härten.

Hierbei mag die don manchen Scholastikern angeregte Streitsrage auf sich beruhen, ob die Apostel kraft eines besonderen göttlichen Privilegs die Tause auch der äußeren Form nach im Namen Jesu spendeten oder nicht. Näheres s. Sakramentenlehre. Schon die bloße Bezeichnung der christlichen Tause als sog. "Jesu-Tause" beweist hinlänglich die Gottheit Christi. Ob nun die Tause stattand "im Namen Jesu" oder "auf den Namen Jesu", in beiden Fällen muß der Träger dieses Namens mit der Gottheit identisch sein. Denn das Tausen "im Namen Jesu" (AG. 2, 38: ἐπλ τῷ ὀνόματι 'Ιησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν άμαρτιῶν; AG. 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι 'Ιησοῦ Χριστοῦ) bezeichnet die Autorität und Krast Jesu, dem Täussling seine Sünden nachzulassen, während das Tausen "auf den Namen Jesu" (AG. 8, 16: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ) die gänzliche Weihe und Hingabe des Getausten an Jesus als sein letztes Ziel und Ende bedeutet (s. o. S. 211 f.). In der Tat könnte niemand ohne Gotteslästerung sich "im Namen" oder "auf den Namen" eines bloßen Geschöpfes tausen lassen; denn nur Gott kann dem Täussling Sünden vergeben und don ihm absolute Unterwersung mit dem Anspruche auf göttliche Berehrung fordern. Bgl. 1 Kor. 1, 13: Numquid Paulus crucifixus est pro vodis? Aut in nomine Pauli daptizati estis?

3. Die ausdrückliche Benennung Christi als "Gott". —

3. Die ausdrüdliche Benennung Christi als "Gott". — Nachdem die wahre Gottheit Christi in der Sache dis zur Evidenz bewiesen worden, ist es eigentlich überflüssig, noch nach dem ausdrücklichen Prädikat "Gott" in der H. Schrift zu sahnden. Und dennoch wird Christus auch ausdrücklich "Gott" genannt, wie teils aus einem leicht aussührbaren Substitutionsversahren bei einer Bergleichung alttestamentlicher mit neutestamentlichen Bibelstellen, teils aus

Direften neutestamentlichen Zeugnissen aufs flarfte hervorgeht.

a) Wenn das Tetragramm change der inkommunikable Wesens- und Eigenname des wahren Gottes ist (s. o. S. 62 f.), so muß ein Wesen, das mit diesem alttestamenltichen Jahve identisch ist, wahrer Gott sein. Nun läßt sich dies aber von Christus zeigen: folglich ist er chang, also wahrer Gott.

Wenn Paulus lehrt (Hebr. 1, 6): Et cum iterum introducit primogenitum (scil. Christum) in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes Angeli, so liegt schon in der "Anbetung Christi burch die Engel" ein Realbeweis für die Gottheit Christi. Allein weil Paulus mit diesem Sätchen zugleich ein Zitat aus Ph. 96 (97), 7 bietet, so ergibt sich auch ein sehr einleuchtender Berbalbeweis, insosen Christus — Jahve. Denn der Psalmist schildert in herrlicher Sprache die Erscheinung Jahves auf der Erde, um darauf ein Reich zu gründen (V. 1). Nochmals erscheint Gott unter Feuer und Blih als surchtbarer Richter (V. 2—5), indem "die Himmel verkünden seine Gerechtigfeit und alle Völker schauen seine Herrlicheit" (V. 6), so daß "zuschanden werden alle, die Bilder andeten und ihrer Göhen sich rühmen". Darau schließt sich die Mahnung: Adorate eum (scil. [17]) omnes angeli eius (V. 7). Folglich ist Christus jener Jahve, von welchem David fortgesett handelt. — Im messangen werden wirs. Sedes tua, Deus (V. 7), welcher den Söhnen Kores zugeschrieben wird, lesen wir: Sedes tua, Deus (V. 7), in saeculum saeculi. Die ratios

nalistische Ausflucht, daß das Wort Deus hier Rominativ statt Bokativ sei, verstößt ebenso gegen die Würde Gottes wie gegen den biblischen Sprachgebrauch. Denn der Sinn der Stelle wäre alsdann dieser: "Dein Sit oder Thron, d. h. nach rationalistischer Auffassung der Thron des irdischen Königs, ift Gott felber in alle Ewigfeit." Allein während zwar die Geschöpfe, wie Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος). Daß auch Paulus das Wort ὁ Θεός als Botativ für & Θεός nimmt, steht aus der neutestamentlichen Gräzität fest (vgl. Matth. 11 26; Mart. 5, 41; Luk. 8, 54: Joh. 19, 3; Eph. 6, 1; Kol 3, 18; Hebr. 10, 7; Apok. 6, 10), so daß der Sinn des Verses dahin geht: "Dein Thron, 🖪 Gott (אַלהַנְים), steht immer und ewig." Da nun aber die Söhne Kores den Namen "Elohim" stets nur vom wahren Gott gebrauchen, so folgt unwiderleglich, daß Christus den Gottesnamen אַלהִים, θεός trägt. — Der Evangelist Johannes führt die Verstocktheit der Juden trot der großen Wundertaten Chrifti auf die Beissagung des Jsaias (Is. 6, 9 f.) zuruck und fügt dann aus Eigenem hinzu (Joh. 12, 41): Haex dixit Isaias, quando vidit gloriam eius et locutus est de eo. Schlagen wir nun das 6. Kapitel bes Jaias auf, fo lesen wir (3f. 6, 1 ff.): Vidi Dominum (אוֹדְני) sedentem super solium excelsum . . . Seraphim . . . clamabant alter ad alterum et dicebant: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum יהוָה צָבַאוֹת), plena est omnis terra gloria eius. Mithin ist Christus nach dem Zeugnis des Johannes "Gott" (Dominus, und der "Herr der Heerscharen" (Dominus exercituum, והוה צבאוֹת)). In ähnlicher Weife hat Markus zu Anfang feines Evangeliums (Mark. 1, 3) ben bekannten Ausspruch des Maias (M. 40, 3): Parate viam Domini (Mi) auf Johannes den Täufer als den Vorläufer des "Herrn" bezogen und letzteren badurch ausdrücklich als "Jahve" anerkannt. Ebendort zitiert derfelbe Ebangelift (Mark. 1, 2) unter dem Namen des Jaias eine Stelle des Malachias, worin fein Geringerer als Jahve selber weisfagt (Mal. 3, 1): Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit viam ante faciem meam. Nun ist dieser "Engel" kein anderer als Johannes der Täufer, welcher als Borläufer "den Weg vor dem Angesichte Jahves (d. i. Christi) bereiten soll". Da aber auch Christus selber (bei Luk. 7, 27 und Matth. 11, 10) diesen Spruch auf den Täuser bzw. sich selbst anwendet, so besitzen wir ein doppeltes Zeugnis dafür, daß der Jahve dei Malachias mit Christus identisch ist. Über die wahre Gottheit des Messias (= Christus) vgl. v. S. 207 f. b) An mindestens vier Stellen des N. T. trägt Christus aus-

b) An mindestens vier Stellen des N. T. trägt Christus ausdrücklich das Prädikat "Gott"; über eine fünste im Prologe des Johannesevangeliums handeln wir weiter unten, wo von der johanneischen Logoslehre die Rede sein wird. Die zahlreichen Berdunkelungsversuche des Rationalismus haben die Klarheit und Beweiskraft dieser

Schrifttexte in feiner Beise gu beeintrachtigen vermocht.

α) Als erstes Zeugnis bietet sich die Szene dar, welche sich zwischen dem auferstandenen Heiland und dem ungläubigen Thomas abspielte. Als Christus letzterem seinen Unglauben verwies, da (Joh. 20, 28) "antwortete Thomas und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott" (δ Κύριός μου καὶ δ Θεός μου, Dominus

meus et Deus meus). Unmöglich läßt sich diese "Antwort" mit Theodor von Mopsvestia und Nestorius als bloßer Ausruf des Erstaunens deuten, da der Anruf zu flar aus dem Texte ersichtlich

ift: dixit ei (εἶπεν αὐτῶ).

Durch lettere Wendung wird aber ebenso wirksam auch die rationalistische Deutung ausgeschloffen, wonach ber Apostel nicht ben vor ihm stehenden heilanb, sondern Gott im himmel angeredet haben soll. Nach dem ganzen Zusammenhang hat Thomas vielmehr ein Claubensbekenntnis ablegen wollen, und zwar nicht einsach an die Wahrheit der Auferstehung, sondern auch an die Wahrheit ber Auferstehung, sondern auch an die Wahrheit der Gottheit Christi, für welche die Auserstehung einen überwältigenden Beweis bildete. In diesem Sinne siel denn auch die Antwort Chrifti aus (30h. 20, 29): Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati, qui non viderunt et crediderunt.

β) Ein sehr flares Zeugnis steht Tit. 2, 13: Exspectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi (τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Folglich ist Christus "der große Gott" (ὁ μέγας

In der Tat will Paulus nicht zwei verschiedene Personen unterscheiben, etwa den "großen Gott" oder Bater und sodann "unseren Erlöser"; sondern er spricht nur von Christus, welcher beides ist: der "große Gott" und "unser Erlöser". Entgegengesetztenfalls müßte er den bestimmten Artisel wieders holen und sagen: rot perschou Gede, val rot saarzoge habn 'lysos versos. Wo immer Paulus die Personen unterscheiden will, da unterläßt er niemals die Wiederholung des bestimmten Artisels, wie er überall umgekehrt den Artisel nicht verdophelt, wenn er auf eine Person mehrere Prädikate häust. Bgl. 2 Kor. 1, 3: Εὐλογητός δ Θεός μαλ πατής του Κυρίου (vgl. Eph. 1, 3). Deswegen durste die äthiopische Adersammen das xal einsach sallen lassen, der das kopios (vgl. Epc. 1, 3). Deswegen durste die äthiopische Abersehung das xal einsach sallen lassen, ohne den Sinn der Stelle im geringsten zu verändern. Aber auch auß einem zwingenden Sachgrunde muß die Bezeichnung "großer Gott" auf Christus bezogen werden. Denn da von der "Ankunkt der Herrlickseit des großen Gottes" (έπιφάνσιαν της δόξης του μεγάλου Θεού) die Kede ist, so kann nur Christus gemeint sein, weil von einer "Epiphanie" des Vaters die H. Schrift nichts weiß; die zweite Ankunst oder Parusie Christi fällt aber zusammen wie dem Wolksericht mit bem Weltgericht.

γ) Nicht minder einwandsfrei ist der Beweis aus 1 Joh. 5, 20: Seimus quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius: hic est verus Deus et vita aeterna. Wenn hier die wahre Gottheit Christi sachlich schon ohne weiteres daraus ableitbar ist, daß er der "wahre Sohn" des "wahren Gottes" heißt (s. o. S. 222 ff), so wird er im Schlußsatz auch noch ausdrücklich "wahrer Gott" (verus Deus, άληθινός Θεός) genannt.

Gegen alle Logit und Grammatit will Erasmus bas Sätzchen: hic est verus Deus (ούτός έστιν ὁ άληθινός Θεός) nicht auf das unmittelbar voraufgehende Filio, fondern das entferntere verum Deum (= Patrem) bezogen wissen. Als ob in dieser Boraussetzung das Demonstrativum hic, obroc stehen tönnte statt ille, exexvoç! Denn daß die auf das Determinativbronomen eins beziehbar sein sollte, wäre gegen den lateinischen Sprachgebrauch. Aber gehen wir einmal auf den Gedanken des Erasmus ein, so würde Johannes eine unerträgliche Tautologie ausgesprochen haben: verus Deus est verus Deus. Abrigens geht der Zweck des ersten Johannesdrieses, welcher ein Begleitschreiben zum vierten Evangelium bildete, nicht dahin, die don niemand bestrittene Gottheit des Baters zu beweisen, sondern die Gottheit seines Sohnes, welcher leibhaftig in Christus erschienen war. Dazu kommt, daß der in Frage stehende "wahre Gott" zugleich auch "das ewige Leben" heißtdot è eort d ädhbud; Ged, kal ζωή aldvud. Nun nennt aber Idhannes den Bater niemals, seinen Sohn aber beständig das "ewige Leben": folglich ist Christus ebenso verus Deus wie sein Bater. Bgl. 1 Joh. 1, 2: Annuntiamus vodis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nodis (Bgl. Joh. 1, 4; 11, 25; 14, 6); 1 Joh. 5, 11 f.: Vitam aeternam dedit nodis Deus et haec vita in Filio eius est. Qui habet Filium, habet vitam; qui non habet Filium, vitam non habet. Jeden Zweisel endlich beseitigt der griechischen kretzt, welcher also lautet: καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ υἰῷ αὐτος Ἰησος Κριστῷ. οὕτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεός καὶ ζωή αἰώνιος. Indem hier Jesus Christus unmittelbar eingeführt erscheint, ist der Demonstrativsat ohne weiteres nur auf ihn beziehbar.

δ) Als crux rationalistarum darf die berühmte Doxologie in Röm. 9, 5 gelten, welche lautet: Ex quidus (seil. Israelitis) est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula (καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὧν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας). Wer unbefangen ließt, wird hier das Prädikat Deus super omnia (ἐπὶ πάντων Θεός)

auf keinen anderen als Christus beziehen.

Weil in den griechischen Sandschriften fein Interpunktionszeichen steht, so hat eigentlich nicht die Textfritit, sondern die Cregese zu bestimmen, ob hinter σάρκα ein Komma zu sehen sei oder aber ein Punkt. Im ersteren Falle bezieht sich die ganze Dozologie klärlich auf Christus; im letzteren steht sie unabhängig und getrennt für sich und würde bann am natürlichsten auf den Vater oder Gott überhaupt bezogen werden. In der Bulgataauf ven Vater voer Sott noergapt vezogen verven. In der SulgataAbersehung ließe sich eine ähnliche Interpunftionsweise vornehmen. Die
Kationalisten bevorzugen nämlich die Sehung eines Punftes hinter σάρχα bzw. carnem, so daß der Sinn wäre: ex quidus est Christus secundum carnem. Qui est super omnia Deus (= Pater), benedictus (sit) in saecula. So schon Crasmus, sodann Westen, Grießbach u. a. Allein diese Erklärung ist unhaltbar. Denn für eine so unvermittelte und plögliche Doyrlogie des Meters in ginn Contents von von Cartesta. Vaters in einem Kontexte, der nur von Christus handelt, sehlt jeglicher innere Grund, während der Apostel hingegen sehr gute Gründe dafür hatte, daß er gerade dem Namen Christi hier einen göttlichen Lodpreis beisügte, nachdem er kurz vorher dessen fleischliche Abstammung von dem Jeraeliten betont hatte. Diese natürliche Interpretation empsiehlt sich derart schon aus inneren Gründen dem undoreingenommenen Nachdenken, daß die Patristik sast einstimmig die Dozologie nicht auf den Bater, sondern auf Christus bezog Hatte hiersür schon Petavius (De Trinit. II, 7) fünfzehn Bäter als Leven gustühren können in von Lerring Franzelius (De verho ingern Beugen anführen können, so war Kardinal Franzelin (De verbo incarn. Jeugen ansutzen sonnen, so war kartomat Franzeitn (de verdo incarn. thes. 9) in der Lage, dreißig andere hinzuzusügen, während nachträglich Hurter (Opusc. Patrum XVI p. 240, 2. ed., Oeniponte 1895) den Katalog um weitere vierzehn bereicherte. Dieser allgemeine Bäterkonsens wird durch den Umstand nicht abgeschwächt, daß einzelne Kirchendäter (in einem ganzichtigen Sinne) behaupten, nur Gott dem Bater käme daß Epitheton δ έπλ πάντων Θεός zu, weil eben nur der Bater als erste gerson ohne Ursprung (köngense) und zugleich Krinzin des Solvies (kann höre gerson) sein sein Solvies (kann höre gerson) sein Solvies (kann höre gerson) sein s πάντων Θεος zu, weit even nur ver kater als er sie perion dine utsprung (ἄναρχος) und zugleich Prinzip des Sohnes (ἀρχή τῆς ἀρχῆς) sei. So Basiltius (Ερ. 38 n. 4) und andere. Da jedoch benselben Bätern nicht der Kömer, sondern der Ephsservief vorschwebte, worin Paulus schreibt (Eph. 4, 6): Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes (δ ἐπὶ πάντων), so fallen sie aus dem Chore der übrigen um so weniger herauß, als sie anderswo die KömerDoyologie bestimmt auf Christus deuten (vgl. Athanas., Ep. ad Epict. n. 10; Greg. Nyss., Contr. Eunom. l. XI). Athanasius (Ad Serap. ep. 1 n. 28) schreibt den Angele deuten schreibt dem Pater als deuten schreibt deuten schr bas Cpitheton δ έπι πάντων Θεός fotwohl bem Bater als bem Sohne zu, und

Gregor v. Nhssa (Contr. Apoll. n. 57) nennt so den Sohn, nicht den Bater. Udrigens scheint die rationalistische Deutung, wie selbst Kosen müller anertennt und B. Weiß, der Neubearbeiter des H. A. W. Meherschen Rommentars, bestätigt, auch gegen die Regeln der griechischen Grammatik zu derstoßen, da es ebenso unnatürlich erscheint zu schreiben: δ δν έπl πάντων Θεός statt δ Θεὸς δ δν έπl πάντων, als es natürlich ist, durch das δ δν das unmittelbar voransgesende Subsett δ Χριστός wieder aufzunehmen und durch eine Napplacie zu harbersticken durch eine Dorologie zu verherrlichen.

Im übrigen heißt der ständige Beiname Christi nicht "Gott" (Deus, Θεός), sondern "Herr" (Dominus, Κύριος), wie ein Blick in die apostolischen Sendschreiben lehrt. Weil aber Dominus durch= gängig dem hebräischen Gottesnamen ארני und ארני entspricht (s. o. S. 64), fo beweist der Rame "Berr" nicht minder die Gottheit Christi wie das Wort "Gott".

C. Die Logoslehre bes Johannes.

in seiner reinen Gestalt als Gott unter dem Namen "Wort Gottes" (Verbum, & A67063) dazzustellen. Die Hinzufügung dieses neuen Namens für den "Sohn Sottes", der in Christus Mensch geworden, ist für das tiesere Berständnis des Trinitätsgeheimnisses von der allergrößten Tragweite. Der Logosbegriff ist nur dem Johannes eigentümlich (vgl. Joh. 1, 1 ff.; 1 Joh. 1, 1; 5, 7; Apok. 19, 13). Mit Unrecht hat man die johanneische mit der phisonischen Apot. 19, 13). Wit Unrecht hat man die johanneische mit der philonischen Bogoslehre in einen genetischen Jusammenhang bringen wollen, da zwischen beiden außer dem Namen keine Uhnlichkeit, vielmehr ein undersöhnlicher Segensat herrscht. Biel näher liegt es, die Logoslehre des Johannes als eine unter dem Einsluß der Inifus tethende, reichere des Johannes als eine unter dem Sapientialbüchern niedergelegten Lehre von der "gezeugten Weisheit" zu betrachten, wobei nicht ausgeschlossen ih, daß der Liedesjünger auch unmittelbaren Ausschlaß von demjenigen erhielt, an dessen Brust er allein ruhen durste (Joh. 13, 23). Für die Trinitätslehre ist der Prolog zum Johannesevangelium entscheidend, aus welchem sich ohne weiteres die Versönlichkeit, die hhhostatische Berschenheit und die Gottheit des Logos setztellen lassen, so daß der Λόγος δνσαρχος mit Christus als dem seischzehenen "Sohne Gottes" zusammensällt. Über den Ursprung der Logoslehre überhaupt s. Abberger, Kirchenlexikon Bd. I. v. Logos, München 1908.

1. Der Koaps als mirkliche Versan. — Das vierte Engage

1. Der Logos als wirkliche Person. - Das vierte Evangelium beginnt (Joh. 1, 1): "Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott" (ἐν ἀρχῆ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν). Indem in diesem Satze zwei unterschieden werden, das "Wort" und "Gott", tann man unter dem "Worte bei Gott" (apud Deum) tein absolutes Attribut Gottes, etwa die personifizierte Weisheit oder Allmacht verstehen; denn die Weisheit oder Allmacht Gottes ist nicht "bei Gott", sondern "in Gott". Auch der ganze übrige Inhalt des Prologs widerspricht dieser Auffassung, am entscheidendsten der Sat (Joh. 1, 14): "Und das Wort ist Fleisch geworden." Denn nur eine göttliche Person, nicht die göttliche Natur oder eines ihrer Attribute kann Mensch werden, da die Gottnatur als solche, wegen ihrer Unzusammensetharteit mit Endlichem, keine einheitliche Synthese mit der menschlichen Natur einzugehen vermag (s. o. S. 124). Mithin ist der Logos jedenfalls eine wirkliche Person,

teine bloße Personifikation.

2. Der Logos als zweite, vom Bater verichiedene Berfon. — Daß der Logos junächst als zweite Berson zu benten sei, ergibt sich wieder aus dem Gegensatz zwischen Θεός und πρὸς τὸν Θεόν. Einer ist "Gott", der andere ist "bei Gott" als dessen Logos und als solcher freilich ebenfalls Gott (Joh. 1, 1). Es heißt aber weiter (Joh. 1, 11): "Er fam in sein Eigentum (είς τὰ ίδια), und die Seinigen (of ibioi d. i. Ifrael) nahmen ihn nicht auf." Wenn hieraus jedenfalls wieder hervorgeht, daß der Logos eine wirkliche Person ist, so erhellt zugleich auch, daß er nicht ber Bater sein kann, der niemals in die Welt kam. Folglich ist der Logos ein anderer als der Bater. Zur Gewißheit erhoben wird dieser Bersonenunterschied durch heranziehung ber BB. 14 und 18, worin der Logos mit dem Sohne Gottes identifiziert wird. Bgl. Joh. 1, 14: Et Verbum (ὁ Λόγος) caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius (scil. Verbi), gloriam quasi unigeniti a Patre (ώς μονογενοῦς παρά πατρός); 30h. 1, 18: Unigenitus Filius (ὁ μονογενής υίός), qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Wenn der Logos aber genau dieselbe Person ist wie "ber Sohn im Schofe des Baters", so bilden Logos und Bater einen ebenfolchen relativen Gegenfat wie Sohn und Bater: folglich tann ber Logos nicht identisch mit dem Bater fein. Er ist eine von diesem verschiedene Sypoltase.

3. Der Logos als göttliche Person oder Gott. — Die sünste Bibelstelle, in welcher der mit dem Logos identische Christus ausdrücklich, "Gott" genannt wird, sindet sich Joh. 1, 1: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Im letzten Sätchen ist Verbum das Subjekt und Deus das Präditat, wie aus dem Griechischen erhellt: καί Θεδς ήν δ Λόγος. Also: "Der Logos war Gott." Warum hat aber der Evangelist die Umstellung von Subjekt und Präditat vorgenommen? Der Grund wird ersichtlich durch den Kontext: 'Ο Λόγος ήν πρὸς τὸν Θεὸν καί Θεὸς ήν δ Λόγος. Durch die Aneinandersetzung von τὸν Θεόν από Θεός soll die Wesensgleichheit und Natureinheit des Logos mit Gott Vater, bei welchem das Wort von Ewigkeit war, angedeutet werden. Um aber den Gedanken an eine persönliche Verschmelzung der Zwei nicht auftommen zu lassen, wird noch einmal mit Emphase wiederholt (Joh. 1, 2): Οδτος (sc. δ Λόγος) ήν ἐν ἀρχή πρὸς τὸν Θεόν, d. h. der Logos ist zwar wahrer "Gott", aber

doch zugleich "bei Gott".

Allein wenn der Logos auch nicht ausdrücklich "Gott" genannt wäre, so würde seine wahre Gottheit dennoch aus den göttlichen Prädikaten folgen, die Johannes ihm beileat. a) Denn der Logos ist der Schöpfer aller Dinge ohne Ausnahme. Bgl. Joh. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; Joh. 1, 10: In mundo erat, et mundus (ὁ κόσμος) per ipsum factus est. Wer die ganze Welt, selbst das Geringste ericus, der ift selbstverständlich Gott. Schön schreibt der hl. Augustinus (Tract. 1 in loa. n. 13): Peccatum quidem non per ipsum factum est, et idolum non per Verbum factum est, sed . . . omnis omnino creatura ab angelo usque ad vermiculum. Quid praeclarius angelo in creaturis? Quid extremius vermiculo in creaturis? Per quem factus est angelus, per ipsum factus est vermiculus. Als Schöpfer der Welt ist der Logos eine unerschaffene Substanz oder ens a se. Als hätte der Evangelist die arianische Vorstellung, wonach der erschaffene Vogos die Welt erschuf, von vornherein abschneiden wollen, legt er einen besonderen Ton auf den Sah, daß "ohne den Logos auch nicht daß geringste gemacht wurde". Joh. 1, 3: Πάντα δι' αὐτοῦ ἔγένετο, καὶ χωρίς αὐτοῦ ἔγένετο οὐδὲ ἔν (nihil = auch nicht ein Ding), δ γέγονεν. Wein alfo "ohne den Logos" nichts, gar nichts erichaffen wurde, fo muß er felbst unerschaffen sein, es sei benn, er hätte sich selbst erschaffen, was einen Widerspruch einschließt. Bgl. S. August., l. c. n. 11: Quomodo potest sieri, ut Verbum Dei factum sit, quando Deus per Verbum fecit omnia? Si et Verbum Dei ipsum factum est, per quod aliud Verbum factum est? . . . Non enim per se ipsum fieri potuit, per quod facta sunt omnia. Crede ergo Evangelistae. Poterat enim dicere: In principio fecit Deus Verbum, quomodo dixit Moyses: In principio fecit Deus coelum et terram.

b) Die Ewigfeit des Logos liegt in den Worten: "Im Anfang (ἐν ἀρχῆ) war das Wort . . . dieses war im Anfang (ἐν ἀρχῆ) bei Gott." Diese vorzeitliche, vorweltliche Existenz fommt aber der absoluten Ewigteit gleich. Denn sagen, der Logos habe irgendeinmal angesangen zu sein seit gleich. Denn sagen, der Logos habe irgendeinmal angesangen zu sein "bei Gott", heißt behaubten, der Bater habe angesangen, auß seiner göttlichen Substanz den "Singeborenen im Schoße des Baters" (Joh. 1, 18) zu zeugen: folglich muß der Logos=Sohn ebenso ewig sein wie Gott der Bater. Dies bestätigt auch die Sigenschaft am Logos, welche wir seine innergöttliche Immanenz nennen können. Denn unter "Wort Gottes" (Verbum, Δόγος) versteht man entweder das äußere Gotteswort (verbum oris seu externum) d. i. die göttliche Offenbarung oder das innere, der Gottheit immanente Gotteswort (verbum mentis sive internum). Ersteres erwähnt der Evangelist in seinem Prologe mit keiner Silbe, da die göttliche Offenbarung etwas Un-personliches, Zufalliges, Erschaffenes, Zeitliches und Außergöttliches darstellt: folglich redet der Apostel von dem inneren Worte, welches als innergöttliches, dem Intellette des zeugenden Vaters immanentes Zeugungsprodukt zum Wesen Sottes gehört. Mithin ift der Logos fo ewig wie die Wejenheit Gottes felber.

c) Wenn endlich der Urheber der Abernatur wahrer Gott fein muß, so denn endrag det utstedet det utstett ibagete Solt jent nach, so dagt dies wiederum auf den Logos. In sich selbst das "wahre Licht" (Joh. 2, 4. 7. 9) und "das Leben" (Joh. 1, 4), ist er nach außen wie der "Lichtspender in der Finsternis" (Joh. 1, 5. 9), so auch das "Prinzip der übernatürlichen Gotteskindschaft der Cläubigen". (Bgl. Joh. 1, 12: Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι), his qui credunt in nomine eius (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Der Glaube an den Logos ift Borbedingung des Seils und der ewigen Seligkeit: folglich ist er Gott. Aus der Fülle seiner Gnaden müssen alle schöpfen, Gnade und Wahrheit von ihm empfangen. Ugl. Joh. 1, 16 f.: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia et veritas (ή χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) per lesum Christum facta est. Wie Urheber der Natur, so ist der Logos, d. i. Jesus Christum, auch Urheber der Natur, so ist der Logos, d. i. Jesus Christum, auch Urheber der Abernatur, also wahrer Gott.

Es bedarf nur mehr der Erinnerung, daß der Logos in Jefus Christus leibhaftig auf Erben erschienen ift. Denn nur auf Chriftus paffen bie Wendungen, daß der "Bogos in sein Eigentum tam" (Joh. 1, 11), daß er "in ber Welt war" (Joh. 1, 10), baß "Johannes Zeugnis für ihn ablegte" (Joh. 1, 6 f.), endlich daß "das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat" (Joh. 1, 14). Diefes fleischgewordene "Wort", das Joh. 1, 17 zum erstenmal "Jesus Christus" genannt wird, ist aber auch zugleich "Sohn Gottes" (Joh. 1, 14. 18), so daß Jesus Christus beides ist: Logos und Sohn Gottes. Mit Joh. 1, 15 beginnt daher die Lebensgeschichte Jesu Christi Vgl. K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes, Freiburg 1899.

Dritter Artifel.

Von Gott dem Beiligen Geifte.

Weil der Begriff "Heiliger Geist" oder auch "Geist Gottes" keinen soklaren Gegensatzeinschließt wie Bater und Sohn, so ruht der Schwerpunkt im Nachweise der Persönlichkeit und des hhpostatischen Unterschiedes; denn der Betweis der Gottheit des H. Geistes ift leicht geführt. Demnach ist zu zeigen, daß der H. Geist eine wirkliche Person, eine donn Bater und Sohn der schlichen Person, eine wahrhaft göttliche Person oder Gott selbst sei. Gelingt der biblische Betweis dieser drei Stücke, so erhalten wir den selbst eine "dritte" Person in der einen Gottheit.

A. Die Perfonlichkeit des Hl. Geiftes.

1. Das Wort Geist im unpersönlichen Sinne. — Wie die Begriffe "Gott Bater" und "Gottessöhne" in der Bibel nicht unhäufig im bloß tropischen oder uneigentlichen Sinne gebraucht werden, so kommt auch das Wort "Geist Gottes" manchmal in einem Zusammenhange vor, der den Gedanken an eine wirkliche Persön-

lichteit nicht auftommen läßt.

Wenn wir z. B. lesen (Gen. 1, 2): "Und der Seist Sottes schwebte über den Wassern", so verstehen wir darunter das Wehen der göttlichen Allmacht, das zum Sottesgeiste dersonissiert worden ist. Wenigstens zwingt kein innerer oder äußerer Grund zur Annahme, daß wir hier die Person des Seistes Gottes vor uns haben, wie auch Moses schwerlich an eine solche gedacht hat. Auch wo von übernatürlichen Gnaden- und Seisteswirkungen die Rede ist, solgt nicht immer, daß wir es mit etwas anderem als einer bloß außergöttlichen Wirkung zu tun haben, welche trovisch "H. Geist" genannt werden kann. Im Psalm Miserere deten wir (Ps. 50, 12. 14): Spiritum rectum innova in visceridus meis und Spiritu principali consirma me, wo der "rechte Geist" und "sürstliche Geist" nichts anderes bedeuten als den übernatürlichen Geist der Sexadheit und Selbstbeherrschung, die gute Gesimung. Den Zwischenders Ps. 50, 13: Et spiritum sanctum tuum ne auseras a me wird man folglich ebenfalls undersönlich, als Gesinnung der Heiligkeit, interpretieren müssen. Auch bei Pausus ist rovsöha Arvon häusig der Geist der Heisigkeit, Kraft und Gnade, also etwas Unpersönliches. Bgl. Herrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschaung des Apostels Pausus S. 144 ff, Münster 1913. Anderswo bezeichnet "Geist seine Person, sondern die absolute Gottnatur, die durch und durch geistig ist. Bgl. Joh. 4, 24: "Gott ist ein Geist sostnatur, die durch und der Christia sagt (30h. 3, 8): Spiritus, udi vult, spirat, so nimmt er das Wort sogar in seiner ursprünglichsten, undersönlichen, stossikae den west wehen, hauchen, voe west das don west — hauchen. Bgl. hebr. In. Aber den Huchen, dies keist im A. T. vgl. v. S. 209 f.

2. Das Wort Geist im hypostatischen Sinne. — Dagegen gibt es eine lange Reihe anderer Schristtexte, aus denen uns die

Individualität einer wirklichen Person klar anblickt. Nahegelegt wird

eine solche schon durch die

a) Epitheta, welche den Begriff Geist näher bestimmen und aus seiner unpersönlichen Abstraktheit herausreißen. Sehr häufig ist im N. T. nicht einfachhin von einem "Geiste Gottes" die Rede, sondern von dem "Heiligen Geist" (τὸ άγιον πνεθμα), der durch die Verdoppelung des bestimmten Artikels noch schärfer individualisiert wird, wie (Joh. 14, 26): τὸ πνευμα τὸ άγιον. Sogar ein relativer Gegensak zum Bater ober Sohne wird angedeutet, wo vom "Geiste des Baters" oder vom "Geiste des Sohnes" oder "Geiste Christi" (nicht: Seele Christi) die Rede ist (vgl. Matth. 10, 20; AG. 16, 7; Köm. 8, 9; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19; 1 Petr. 1, 11). Wenn es vollends heitst (1 Kor. 2, 12): Spiritus qui ex Deo est (τὸ πνεύμα τὸ ἐκ τοῦ

Deob), so wird man erinnert an Joh. 1, 1: Et Verbum erat apud Deum. b) Eine zweite Bezeichnung für den H. Geist ist der Name "Paraflet" (Paraclitus, παράκλητος), der dem hl. Johannes allein ebenso eigentümlich ist wie der Logosbegriff. Wie der "Logos" mit dem "Sohne Gottes" in eine Person zusammenfällt, so ber

Paraklet mit dem Hl. Geiste. Doch wird der Name Paraklet vom Hl. Geiste nicht mit jener Ausschließlichkeit ausgesagt, wie der Name Logos vom Sohne oder Christus. Denn an einer Stelle wird auch Christus "Paraklet" genannt (1 Joh. 2, 1): Si quis peccaverit, advocatum (παράκλητον) habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum. Im vierten Evangelium ist der Heiland selbst es, der den H. Geist mit Borliebe den "Parakleten" nennt. Was bedeutet denn dieser Name? An und für sich sind drei Wortableitungen denkbar, die sich alle an das Berbum παρακαλείν anlehnen. Die nächste und ursprünglichste Bebeutung ift "Fürsprecher" oder "Fürbitter" (advocatus) von παρακαλείν ein auxilium advocare. Weil jedoch der bem Parafleten von Christus angewiesene Wirtungstreis viel umsassender ist, so muß diese Bedeutung als zu enge abgelehnt werden. Manche übersehen "Tröster" (consolator), leiten das Wort also ab vom Medium παρακαλείσθαι — consolati. Allein abgesehen davon, daß in diesem Falle die Ableitung παρακλήτωρ am Plate ware, spielt der Paraklet in der Abschiederede Christi (Joh. Rap. 14—16) eine viel höhere Rolle als die eines bloßen Trösters. Denn er tritt förmlich in die Stelle des scheidenden Gottessohnes ein, um fortan den Sohn in der Kirche ebenso zu vertreten, wie dieser bisher seinen Vater vertreten hatte. Er foll das Werk, das der Erlöfer begonnen, vollenden und der neugestifteten Kirche bis zum Ende der Zeiten helsend zur Seite stehen, sie mit seiner heiligenden Kraft und dem Geiste der Wahrheit erfüllen. Da es nun auch eine dritte Bedeutung gibt von παρακαλείν — aliquem in locum alterius accire, so heißt Paraklet offenbar soviel als "Stellvertreter" oder "Ausbelser" (vgl. Oswald, Trinitätslehre S. 73 f., Paderborn 1888). Aus dieser bloßen Worterklärung geht schon zur Genüge hervor, daß der Paraklet oder Sl. Geift teine bloge Personifitation mehr sein tann, sondern eine wirkliche Berfon ift.

c) Bur vollendeten Gewißheit wird diese Behauptung durch Die nahere Charafteriftit, welche Chriftus vom Paratleten, von feinem Wirfen und seinem Berhältnis jum Bater und Sohne entwirft. Der Baraflet tritt nämlich durchaus auf als Berfon. Er ift ein "anderer" (alius, άλλος) als der Bater, der ihn "sendet" (Joh. 14, 16), aber auch ein anderer als Chriftus, der ihn gleichfalls "vom Bater

sendet" (Joh. 15, 26).

Zwischen mittens und missus besteht aber logisch ein ebenso großer relativer Gegensatz wie zwischen Bater und Sohn. Hierdurch wird der

modalistischen Berstücktigung des H. Geistes zu einer bloßen Erscheinungsform der Gottheit nicht minder vorgebeugt, wie der rationalistischem Einbildung, daß dieser Name den Deckmantel einer poetisch gedackten Prosopopoie bergebe, hinter der keine wirkliche Person stecke. Ein undersönliches Wesen kann nicht "alle Wahrheit lehren", "Zeugnis ablegen", "an Gesagtes erinnern", "reden, was es gehört hat" u. dgl. Auch sonst in der H. Schrift gebärdet der Hl. Geist sich als echte Persönlichkeit. Denn er besitz freien Willen, wie Poulus bezeugt (1 Kor. 12, 11): dividens singulis, prout vult. Er ist der Einseher des Epistopats (NG. 20, 28): Attendite volis et universo gregi, in quo vos Spiritus S. posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Er "bittet für uns mit unaussprechlichen Seuzzen" (Röm. 8, 26) nicht anders, wie auch Christus semper vivit ad interpellandum pro nodis (Hebr. 7, 25). Ja, er legt sich selber Persönlichkeit bei, indem er als selbstbehußtes "Ich auftritt. Bgl. AG. 13, 2: Dixit illis Spiritus Sanctus: segregate mihi (μοι) Saulum et Barnadam in opus, ad quod assumpsi (προσκέχλημαι) eos.

B. Die hypoftatische Verschiedenheit des Hl. Geistes vom Vater und Sohn.

- 1. Paulus und die Johannesjünger zu Ephesus. Als Paulus einft nach Sphesus kam, tras er zufällig etwa zwölf Jünger des hl. Johannes des Täulers (US. 19, 1 ff.). In der Meinung, daß sie die christliche Tause bereits empfangen hätten, stellte er an sie die Frage (US. 19, 2): "Pabt ihr, nachdem ihr gläubig geworden, den hl. Geist (πνεύμα ἄγιον) empfangen?" Sie antworteten (a. a. D.): "Wir haben nicht einmal gehört, ob ein hl. Geist seit (άλλ² οὐδέ, εἰ πνεύμα ἄγιον ἔστιν, ἡκούσαμεν). Bei näherer Nachforschung stellte sich heraus, daß sie bloß die Iohannestause empfangen hatten. Darauf "wurden sie getaust im Namen des Herrn Jesu" (US. 19, 5). Und "als Paulus ihnen die Hände auslegte, sam der hl. Geist (πό πνεύμα τὸ ἄγιον) auf sie" (US. 19, 6). Aus dieser Erzählung läßt sich mit Sicherheit dartun, daß wenigstens Jesus und der hl. Geist zwei derscheit dartun, daß wenigstens Jesus und der hl. Geist zwei derscheit der anfängliche Unwissenheit der Johannesjünger über den hl. Geist detra gewiß nicht die Gottheit als solde, über die sie hinreichend unterrichte sien mußten, sondern bezog sich auf jene bestimmte göttliche Person, welche im Unterschiede zu dem Gottessohne Zesus den besonderen Kamen Spiritus Sanctus sührt. Deshalb entspricht diesem markanten Personenunterschiede auch ein doppeltes Satrament, das sie empfingen: die Jesu-Tause und die Firmung. Folglich ist der hl. Geist sicher eine andere Person als Christus.
- 2. In der Abschiedsrede Christi (Joh. 14—16) tommt der persönliche Unterschied des H. Geistes gegenüber dem Bater und dem Sohne sast mit mathematischer Deutlichkeit zum Vorschein. Denn wenn Christus sast (Joh. 14, 16): Ego rogado Patrem et alium Paraclitum (άλλον παράκλητον) dabit vodis, ut maneat vodiscum in aeternum, so wird durch alius der Paraklet nicht nur zu Christus, sondern auch zum Bater in einen Gegensatzgestellt, der die Verschmelzung der drei in eine oder zwei Personen verbietet. Denn der Bater ist der "Gebende", der Paraklet der "Gegebene", während Christus als "Bittender" erscheint. Man sage nicht, daß Gott sich selbst der Kreatur zu schenken vermöge; denn der Bater wird vom Sohne gebeten, nicht sich selbst den Aposteln zu schenken, auch nicht Christum, sondern eben den Parakleten oder H. Geist. Noch klarer ergibt sich die hypostatische Verschiedenheit aus Joh. 14, 26: Paraclitus autem Spiritus S., quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docedit omnia

- (Ο δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον, ὁ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος [nicht: ἐκεῖνο] ὑμᾶς διδάξει πάντα). Auch hier tann der Paratlet oder H. Geist nicht verwechselt werden mit dem Bater, weil dieser ihn "sendet"; aber auch nicht mit Christus, weil er "im Namen Christi" gesendet wird; folglich ist er (ille, exervog) ein anderer wie Bater und Sohn.
- 3. Der innere Ursprung des Sl. Geistes aus Gott. -Wenn der Sl. Geist seinen Ursprung "aus Gott" nimmt, so wachst er nicht minder zu einer eigenen Gottperson sich aus wie der Logos-Sohn, welcher seine Persönlichkeit der ewigen Zeugung aus dem Bater verdankt. Nun wird aber der Hl. Geist nicht bloß im allgemeinen "der Geist aus Gott" (1 Kor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ) genannt, sondern auch von ihm gesagt, daß er "vom Bater aus= gehe" (Joh. 15, 26: παρά τοῦ πατρός έκπορεύεται). Mithin ist der Sl. Geift sicher vom Bater perfonlich verschieden. Aber auch von Christus? Zur Entscheidung dieser Frage ist der Kontext maß-gebend. Wir lesen Joh. 15, 26: Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis qui a Patre procedit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς έκπορεύεται), ille testimonium perhibebit de me. Riarlich wird hier der Paratlet oder "Geist der Wahrheit", der "vom Bater ausgeht" und folglich mit diesem nicht zusammenfallen kann, scharf unterschi und idiglich inti blesen incht zusammenganen tann, schaf unterschieden auch von Christus. Denn Christus ist der "Sender", der H. Geist aber der "Gesendete"; niemand aber kann sich selbst "senden". Dazu kommt, daß der H. Geist gesandt wird, um über Christus "Zeugnis abzulegen". Zeuge und Bezeugter, die sich als ego und ille gegenüberstehen, bilden aber einen ebenso ausgeprägt ausschließenden Gegensatz zueinander wie Sender und Gesandter, Bater und Sohn. Mithin fällt der Hl. Geist weder mit dem Bater noch mit dem Sohne in eine Berfon zusammen; er ift folglich eine pon beiden verschiedene dritte Sppoftafe.

C. Die mahre Gottheit bes Sl. Geiftes.

Obicon die Gottheit des Sl. Geistes sich eigentlich ohne weiteres aus dem Bisherigen ableiten läßt, so ist doch mit Rudficht auf die Bneumatomachen und Socinianer ein eigener Beweis erforderlich. Bir befolgen dieselbe Beweismethode, wie bei ber Gottheit Christi.

- 1. Die göttlichen Attribute bes Sl. Geiftes. Die bem Logos oder Christus, so kommen auch dem Hl. Geiste sowohl Seins-als Tätigkeitsattribute Gottes zu: folglich ist er wahrer Gott.
- a) Fassen wir zunächst die transzendentalen Seinkattribute ink Auge, so ist einer der herdorstechendsten Züge des H. Geistes seine Wahrheit. Als wesenhafter "Geist der Wahrheit" ist er imstande, auch "alle Wahrheit zu lehren". Bgl. Joh. 16, 13: Cum autem venerit ille Spiritus veritatis (τὸ πνεύμα της ἀληθείας), docedit vos omnem veritatem (πᾶσαν την ἀλήθειαν). Durch seinen substantialen "Außgang vom Bater" ist diese

16*

Wahrheit von vornherein als eine unerschaffene und göttliche gewährleiftet. Rur fo tann er ber Inspirator ber St. Schrift als bes unfehlbaren Gotteswortes genannt werden (2 Petr. 1, 21). Ein zweiter charafteristischer Borzug liegt, wie schon sein Name besagt, in seiner wesenhaften Heiligkeit; benn das Epitheton sanctus (άγιος) drückt so recht das Wesen der britten Person Richt als ob Bater und Sohn nicht ebenfalls wesenhaft heilig waren, ba ja Gott als solcher naturhaft heilig sein muß (s. v. S. 115), sondern weil der Hl. Geist aus der Heiligkeit oder Liebe als seinem Prinzip hervorgeht und darum die hypostatische Heiligkeit daw. persönliche Liebe ist. Näheres s. in Kap. III. IV. Darum tritt der H. Geist per appropriationem förmlich als "Heiligmacher" auf, d. i. als Prinzip aller geschöpstichen Heiligkeit. Bgl. Köm. 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum S., qui datus est nobis.

Die Allmacht bes Hl. Geistes tritt weniger auf dem Gebiete ber Natur als dem viel höheren der Übernatur hervor. Den Beweis hierfür im großen Stil führt der hl. Paulus in 1 Kor. 12, 4—11, woselbst er den H. Geist als Urheber der übernatürlichen Geistesgaben, wie Weisheit, Wissenschaft, Wundertraft, Weisfagung, Sprachengabe usw. seiert. Seine eigene Theophanie in Gestalt seuriger Zungen bewerkstelligte der Hl. Geist am Bfingstfeste. Bgt. AG. 2, 4: Et repleti sunt omnes Spiritu S., et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus S. dabat eloqui illis. Das größte Wunder ber Allmacht aber wirkte er in der Inkarnation, bei welcher die Jungfrau ihren göttlichen Sohn "empfing vom Hl. Geiste". Bgl. Matth. 1, 20: Quod in ea natum est, de Spiritu S. est.

Wie die Allmacht ein ausschließliches Attribut Gottes ift, so auch die Allgegenwart und Einwohnung. Run erscheint aber ber Sl. Geift überall so recht als das durchdringende, umgestaltende, reinigende, heiligende und belebende Prinzip des übernatürlichen Lebens, weswegen er im nicanokonftantinopolitanischen Symbolum mit Recht ber "Lebendigmacher" (vivifitonschaftstodoltantsgen Symbolium mit Aedit ver "Levendiger (vivincator, ζωοποιός) heißt. Bgl. 2 kor. 3, 6: τδ δè πνεθμα ζωοποιές. In dieser belebenden und heiligenden Allgegenwart ist die göttliche Prärogative der Einwohnung in den Gerechten von selbst eingeschlossen; die Heiligen sind "Tempel des H. Geistes" (vgl. Joh. 14, 17; 1 kor. 3, 16; 6, 19). Vgl. B. Keinhard, Das Wirsen des Hl. Geistes im Menschen, Freid. 1918.

b) Von den öttlichen Tätigseitsattributen kommt die Allwissen ist.

bem H. Geiste im selben Umsange zu wie dem Sohne Gottes. Denn er ist der "Ersorscher der Tiesen der Gotteit", und "was Gottes ist, weiß niemand als der Geist Gottes": solglich besitzt er eine komprehensive, also unendliche Wissenschaft von Gott. Bgl. 1 Kor. 2, 10—11: Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Auf Grund dieser göttlichen Wiffenschaft ist er der Offenbarer ber Ceheimnisse Gottes, der Mysterienverkünder. Bgl. 1 Kor. 14, 2: Spiritu loquitur mysteria. Als Kenner der freien Zukunft erleuchtet er die Brodheten und verkündet die kommenden Ereignisse. Bgl. Joh. 16, 13: Quae ventura sunt, annuntiadit vodis (vgl. 1 Petr. 1, 10 ff.; Apetr. 1, 21). Herzu gesellen sich seine göttlichen Werke nach außen. Als Fortsetzer

bes Erlösungswertes läßt er in der Rirche stetsfort die Sünden nach. Bal. Joh. 20, 22 f.: Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Wie er die Gottesliebe ausgießt in unsere Herzen (Röm. 5, 5), so bewirkt er auch die Cotteskindschaft in den Gerechtsertigten. Bgl. Köm. 8, 14: Quicunque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt Filii Dei. Er ist enblich das Siegel unseres ganzen übernatürlichen Lebens, eingebrägt in unsere Seelen. Bgl. Eph. 1, 13: Credentes signati estis Spiritu promissionis

sancto (i. e. Spiritu a Deo promisso).

2. Das Recht des Sl. Geistes auf göttliche Berehrung. Besitten wir in den trinitarischen Segensformeln der apostolischen Sendschreiben, in denen der Hl. Geist auf einer Linie steht mit Bater und Sohn, einen allgemeinen Beweis seiner Anbetungswürdigkeit, so läßt sich ein besonderer aus der Unverzeihlichkeit und Fluchwürdigfeit führen, welche der Blasphemie gerade gegen den

Hl. Geist in besonders hohem Mage anhaftet.

Bgl. Matth. 12, 31—32: Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus; Spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicunque dixerit verbum contra Filium hominis (i. e. Christum), remittetur ei: qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. Spiernach ift bie Blasphemie gegen ben Sl. Geift eine schwerere Sünde als die gewöhnliche Gotteslästerung; die Schwere dieser Sünde läßt sich aber nur begreisen, wenn der Hl. Geist die gleiche göttliche Majestät, Würde und Verehrungswürdigteit besitzt wie Bater und Sohn: folglich ist er wahrer Gott. Es versteht sich von selbst, daß Christus in obiger Stelle sich nur in seiner Sigeaschaft als Mensch unter den Hl. Geist stelle, wie er im selben Sinne auch sagen darf (Joh. 14, 28): "Der Vater ist größer als ich." Das Recht auf latreutischen Kult solgt endlich noch aus allen senen Bibelteyten, in denen dom "Tempel des Hl. Geistes" die Kede ist; denn der Bewohner jenes Tempels kann nur Gott selbste sin (s. Abs. 3).

3. Der Name "Goti" für den Sl. Geift. — Benn zwar die Bezeichnung "Gott" der dritten Person nirgends ausdrudlich beigelegt wird, so kommt sie doch häufig in einem Zusammenhang vor, daß man vermöge des Substitutionsversahrens, wie in einer Gleichung,

den Ramen "Gott" für den "Beiligen Geist" einsetzen fann.

a) Ziehen wir zunächst alttestamentliche Texte zu Rate, welche das N. T. bestimmt auf den Hl. Geist bezieht, so ergibt sich, daß der Hl. Geist den Namen des wahren Gottes führt. Wir lesen Js. 6, 8—9: Et audivi vocem Domini (אַדֹנָי) dicentis: . . . Vade et dices populo huic: audite audientes et nolite intellegere. Nun lehrt aber Paulus (AG. 28, 25 f.): Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam: . . . Vade . . . et dic etc. Folglich ift nach dem Zeugniffe des hl. Paulus der Hl. Geist identisch mit jenem alttestamentlichen Dominus oder in, welcher Name bekanntlich nur dem einen wahren Sott als quasi nomen proprium beigelegt wird. Man bergleiche auch Pf. 94, 8—11 mit Hebr. 3, 7—11. Ein ähnlicher Namens-wechsel liegt vor, wenn eine Weissagung bald Gott, bald dem Sohne, bald dem Hl. Geiste zugeschrieben wird. Näheres s. o. S. 213. Wenn aber der Bater und Sohn mit Recht den Namen "Gott" führen, dann auch ber

Sl. Geift.

b) Die Möglichkeit, im felben Sate ben Ramen "Gott" für benjenigen des "Heiligen Geistes" zu substituieren, ist eine ziemlich häufige Erscheinung des K. T. Den Lügner Ananias redet der hl. Petrus also an (AG. 5, 3—4): Cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto . . . Non es mentitus hominibus, sed Deo. Hieraus folgt durch Substitution flar: Spiritus S. est Deus. Wenn ferner Paulus fragt (1 Kor. 3, 16): Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?, so muß der gl. Geift als Bewohner des "Tempels Gottes" mit Gott selber identisch sein (vgl. 1 Kor. 6, 19; 2 Kor. 6, 16). Auch aus einer Bergleichung von Joh. 1, 13: ex Deo nati sunt mit Joh. 3, 5: Nisi quis renatus suerit ex aqua et Spiritu Sancto ergibt sich, daß "Heiliger Geist" = "Gott". Um noch ein letztes Beispiel anzusühren, so bemerkt Paulus (Hebr. 1, 1): Multisariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, während Petrus sagt (2 Betr. 1, 21): Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Zum Ganzen vgl. Heinrich a. a. D. § 228; Kleutgen, De ipso Deo p. 489-509.

Die Synthesis der drei Bersonen gum Bollbegriff der Trini= tät wird am vollkommensten im sog. Ordo subsistendi (åxoλουθία κατά την τάξιν) vollzogen, traft dessen die Drei eine konstante Ordnung einhalten und in unabanderlicher Reihenfolge einander aufnehmen: Bater, Sohn, Beiliger Geist. In dieser Formel darf feine Umstellung vorgenommen werden, sondern der Bater ift ftrenge als erfte, der Sohn als zweite und der Sl. Geift als dritte Berfon in der Gottheit zu fassen. Nicht als ob diese Zählung eine Zeit= ober Rangfolge, ein Früher oder Spater, ein Mehr oder Minder in sich ichlösse; denn wegen ihrer absoluten Ronsubstantialität oder Somousie find alle drei Personen an Burde, Ewigkeit, Macht usw. gleich. Bgl. Symb. Athanas.: Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae et coaequales. Die Zahlenfolge hat mithin die Bedeutung einer blogen Ursprungsfolge, insofern der Bater Prinzip des Sohnes, Bater und Sohn zusammen aber Prinzip des Heiligen Geistes sind. Im Taufmandat bzw. in der Taufformel, im johanneischen Romma, in den driftlichen Doxologien (Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto) und überall da, wo eine formelle Aufzählung der drei gottlichen Bersonen stattfindet, ist diese Ordnung fest bestimmt. Wo die H. Schrift sich Abweichungen gestattet (val. 1 Ror. 12, 1 ff.), da greift auch teine eigentliche Konnumeration Blak.

Zweites Kapitel.

Die Tatsache der Dreipersönlichkeit. Traditionsbeweis.

Weil das Trinitätsdogma nach dem Erlaß der nicänischen Glaubensentscheidung (325 n. Chr.) in kirchlich streng fixierter Form sich unverändert durch die kommenden Jahrhunderte erhielt und sortpflanzte, so braucht hier nur auf den Zeitraum Rücksicht genommen zu werden, der zugleich den Schauplaß der gewaltigen antitrinitarische nKämpse bildete und mit dem Jahre 381 abschloß; denn mit dem zweiten ökumenischen Konzil war das Dogma von der Trinitas in unitate prinzipiell nach allen Seiten hin klar- und sichergestellt. Da die lehramtliche Verwerfung des häretischen Gegensasse einen ebensoklaren Einblick in die kirchlichen Erdehre, so lassen wir der positiven Darstellung der letztern zunächst eine gedrängte Charakteristik des Untstrinitarismus in seinen verschiedenen Gestaltungen sowie der einschlägigen Lehrurteile des unsehlbaren Lehramtes der Kirche vorausgehen.

§ 1.

Die antitrinitarifden Barefien und ihre lehramtliche Bermerfung.

Bur Literatur vgl. außer den Lehr- und Handbüchern der Kirchengeschichte besonders *v. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. I2: Die vornicanischen Synoden, Freiburg 1873; Bb. II2: Die zweite allgemeine Synode bis zur fünften allgemeinen Synobe, Freiburg 1875; *Dswalb, Trinitätslehre §§ 8—9, Paderborn 1888; H. Couget, La ss. Trinité et les dogmes Anti-trinitaires, Paris 1905. Speziell zum Monarchianismus vgl. *Hagemann, Die römische Rirche und ihr Ginfluß auf Difziplin und Dogma in ben brei ersten Jahrhunderten, Freiburg 1864; Hergenröther, Krickengeschichte, Bo. 1°, Freiburg 1911; Schwane, Dogmengeschichte, Bb. 1°: Vornicänische Zeit, Freiburg 1892. — Zum Sabellianismus vgl. *Boöllinger, Hippolyt und Kallistus, Regensburg 1853; Th. Zahn, Marcellus v. Anchra, Leipzig 1867; Tixeront, Histoire des dogmes 1°, Paris 1905; Kealenchklopädie für protest. Theologie XIII°, 324 st. — Zum Arianismus vgl. *Vöhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampse mit dem Arianismus, Dainz 1844; Dorner (prot.), Entwickungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bb. 12, S. 806 ff., Stuttgart 1845; *Ruhn, Christi. Lehre von der göttlichen Oreieinigkeit, § 25 ff., Tübingen 1857; Franzelin, De Deo trino, thes. 8, Romae 1881; J. Marquardt, Cycilli Hierosolym. de contentionibus et placitis Arianorum sententia, Braunsberg 1881; gauchert, Die Lehre des bl. Athanasius, München 1895; Gwatkin, Studies of Arianism, 2. ed., London 1900; Gard. Newman, Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians, 2 Vols, London 1903; Idem, The Arians of the Fourth Century, London 1901. — Über ben mobernen Unitarismus vgl. Trechjel, Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, Heidelberg 1839; J. H. Allen, Historical Sketch of the Unitarian Movement since the Reformation, New York 1894; *Burnat, Lelio Socin. Vevey 1894; *Add. Harnack, Dogmengeschichte, Bb. III4, S. 765 ff., Tübingen 1910.

Die Trinität läßt sich auf logischem Wege in zweifacher Art gerstören: einmal per defectum durch überspannung des Begriffes der Einheit, indem man die Dreiperfonlichfeit aufhebt (Monarchianismus); sodann per excessum durch Abertreibung des Begriffes der Dreiheit, indem man gur Spaltung der göttlichen Ratur fortichreitet und fo die Dreieinigfeit leugnet (Tritheismus). Lettere Form gehört als haretischer Gegensatz nicht hierher, sondern ins 2. Sauptftud, welches fpeziell die unitas in Trinitate oder die Dreieinigfeit

zu perteidigen hat.

Der Monarchianismus, der als gerader Gegensatz zur Dreibersönlichkeit hier feine Stelle findet, tann wieder in drei berichiedenen Abarten auftreten. Leugnet er überhaupt jedweden wie immer beschaffenen Personenunterschied in Gott, so entsteht der krasse Monarchianismus, der in seinen modernen Gestaltungen auch "Unitarismus" heißt. Käumt er zwar eine gewisse Per-sonendreiheit ein, aber nur eine nominale oder modale, statt einer realen, fo entfteht ber fog. Modalismus, ber nach feinem hauptbertreter Sabellius auch furz "Sabellianismus" genannt wird. Behauptet er endlich zwar eine Realität dreier Personen, aber nur unter der Bedingung einer wesentlichen Unterordnung derselben, so entsteht der sog. Subordinatianismus, bessen bekannteste Formen der Arianismus und Macedonianismus find. Diese dreifache logische Abfolge fällt der Hauptsache nach auch zeitlich mit den historischen Grundgestalten bes haretischen Untitrinitarismus zusammen.

Erfter Artifel.

Der fraffe Monarcianismus.

1. Die Barefie bes Monarchianismus. - Bis ins zweite driftliche Jahrhundert hinunterreichend, tommt diefe uralte Sarefie in zwei verichiedenen Formen vor: einer bnnamifchen und einer

patripassianischen. Die erstere ließ nur den Bater als allein wahren Gott gelten, das Göttliche in Christus aber zu einer Rraft (δύναμις), die als unpersonlicher Geist Gottes in ihm wohnte, herabsinken. Die letztere hingegen ließ die Hypostase des Sohnes derart in der des Baters aufgehen, daß der auf alle Fälle einpersönliche Gott (Bater) selbst in Christus Mensch geworden und als solcher am Rreuze gelitten hat; daher der Name "Batripassianismus". Die zweite Form steht insofern über ber ersten, als sie in Chriftus eine Erscheinung des göttlichen Wesens selbst anerkannte.

a) Den dynamischen Wesens selbst anerkannte.

a) Den dynamischen Monarchianismus vertraten in unmittelbarer Anknührung an die Fresher der Svioniten, Cerinthier und Karpokratianer, das Christus lediglich ein hochbegnadigter Mensch sein um 192 n. Chr. Theodorus der "Gerber" aus Byzanz und sein Schüler Theodorus der "Wechster" (vgl. Eused., Hist. eccl. V, 28; Theodoret., Haeret sad. II, 5). Stwas später trat für die Richtung der gewandte, aber derücktigte Paul von Samosata ein, um 260 Bischof von Antiochien. Aber ihn berichtet Horgenröther Kirchengeschichte 18, 222): "Ihm galt Christus ebenfalls nur als bloßer Mensch, gezeugt aus dem H. Seiste und der Jungstrau gedoren. In ihm sollte der göttliche Logos, die Beisheit Gottes (unpersönlich gedacht) gewohnt und in höherem Maße gewirft haben als in den übrigen Propheten. Diese göttliche Krast vereinigte sich mit Jesus nicht dem Wesen, sondern der Lauslität nach, und seine Bergöttlichung ward vorher bestimmt. So war her Logos größer als Christus, der Logos von oden, Christus von hienieden; Christus Iitt der Katur nach, der Gnade nach wirkte er Wunder". Erst durch die göttliche Gnade und durch eigenes Wirsen ward Christus Gott." — Der Sache nach gehört hierher die Härsen der Kernunit, der H. Geift die Sade naw gegort hierher die darezie des phottinus, Bizdots von Sirmium († 366). Ihm ift der Logos die undersönliche Bernunft, der H. Geift die undersönliche Kraft des einhersönlichen Gottes (= Vater); daher Geóg = λογοπάτωρ. Chriftus ift ein bloßer Mensch, in welchem der Logos als "wirksame Kraft" (ἐνέργεια δραστική) wohnte; durch seinen Gehorsam verbiente er sich den Namen "Gott".

Das Hauptargument all dieser Irrlehrer war: Ift der Vater ein anderer

als Chriftus und find bennoch beibe wahrer Gott, fo muß man zwei Götter

Das Hauplargument all oteler Irriehrer war: Ih ver Water ein anderer als Christus und sind dennoch beide wahrer Gott, so muß man zwei Götter (Ditheimus) annehmen. Folglich kann Christus nur ein bloßer, wenn auch mit Gotteskraft (δύναμς) ausgerüsteter Mensch sein. Paul von Samosata küşte sich außerdem auf Joh. 17, 3; 14, 28; Matth. 11, 27; Ruf. 2, 52.

b) Die patripassinische Form des Monarchianismus scheint nach dem Zeugnis der Philosophymena (IX, 7 sq. ed. Miller, p. 284, Oxon. 1851) zuerst Noetus aus Smhrna, ein Anhänger der heraklitischen Philosophie, ausgestellt zu haben. Seine Lehre ging dahin, daß die gleiche göttliche Person Bater und Sohn ist, daß in Christus der Bater geboren murde, litt und starb. Pater passus est. Ein Fragment des Hidvolktus gibt als Lehrbegriss des Noetus an (Fragm. contr. Noet. c. 1): Tor Χριστον είναι τον πατέρα και αὐτον τον πατέρα γεγεννησθαι και πεπουθέναι και άποτεθνημέναι. Als zweites Sestenhaupt des Patripassinismus begegnet uns Frayeas, ein Zeitgenosse Extullians (um 192), der ihn in seiner Gegenschrift (Contr. Praxeam c. 3) zu den "vanissimi Monarchiani" rechnet, die don sich rühmten: Monarchiam habemus. Ohne den Unterschied zwischen Natur und Person zu beachten, lehrte Prayeas die Einwesentlichseit und Einpersönlichseit Gottes. Als Bater ist Gott Geift, der aber Sohn heißt, insofern er menschliches Fleisch (ohne Seele) annahm; hierdurch hat der Vater sich selbst zum Sohne gemacht: ipse se silium sidit fecit. Christus int solgields zwar wahrer Gott, aber nicht der Sohn Gottes. Weil Christus tatsächlich der selsschwerdentschen Bater ist, so hat der Varlehre Water ist, so hat der Varlehre Bater im Sohne, mit dem er in eins zusammensällt, am Kreuze gelitten: Pater passus est. Zur Begründung seiner Irrlehre

berief sich Prageas auf Joh. 10, 30: Ego et Pater unum sumus, sowie auf Joh. 14, 9: Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Man nannte deshalb die Patripaffianer auch υίοπάτορες.

2. Das kirchliche Lehramt trat auch zu einer Zeit, als die Berufung allgemeiner Ronzilien noch nicht Gitte war, gegen alle diefe Irrlehren mit Entschiedenheit auf, um den Glauben an die Dreipersonlichkeit und Gottheit Christi rein und unversehrt gu erhalten.

So wurde vor allem der gottlose Theodotus aus Byzanz vom Papfte Bittor I. (189—198) aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen. Mit Paul von Samosata beschäftigten sich seit 264 mehrere Spnoden, die jedoch den schlauen Sophisten nicht zu überführen vermochten, dis es dem geschickten Priester Malchion gelang, ihn auf einer antiochenischen Shnode 269 zu entlarven. Er wurde abgesetzt und mußte 272 völlig weichen, nachdem seine Beschützerin, die Königin Zenobia von Palmyra, durch den römischen Kaiser Auxelian besiegt und entthront worden war. Ob die epistola synodica anni 269 echt sei, darüber herrscht gelehrter Streit (vgl. Hefele a. a. D. I, § 9). — Als Noetus wegen feiner patripaffianischen harefie von einer tleinasiatischen Spnode zur Rechenschaft gezogen wurde, suchte er sich mit der Betonung des Monotheismus zu deden und rief aus (bei Ephiphan. Haeres. 57, 1): "Bas habe ich Böses getan? Den einen Gott verehre ich, den einen kenne ich und außer ihm keinen anderen, der geboren wurde, litt und starb." Allein die versammelten Bischöse (presbyteri genannt) antworteten nicht mit dem Eingeständnis des Ditheismus, sondern mit dem Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den wahren "Sohn Gottes" (Epiphan. l. c.): "Auch wir werehren den einen Gott, aber so, wie wir wissen, das er rechtmäßig verehrt wird. Und ebenso besitzen wir den einen Christus . . , den Sohn Gottes, welcher litt und stard. Auch das zweite Haupt der Patripassianer, Prageas, der gleichzeitig mit Theodotus dem Gerber um 192 in Rom sein Unwesen trieb, wurde zum schriftlichen Widerruf gezwungen, schiffte sodann aber hinüber nach Nordafrika, wo er an Tertullian einen überlegenen Gegner fand. Dieser stellte dem Ketzer vor allem das Apostolische Glaubensbekenntnis entgegen (vgl. Tertull., Contr. Prax. c. 2). — Gegen den neueren "Unitarismus" der Socinianer, welche in Anlehnung an den älteren Monarchianismus unter Berwerfung der Trinität und Gottheit Christi einem abstratten Mono-theismus huldigten, erließ Papst Paul V. 1555 seine dogmatische Konstitution "Cum quorundam" (bei Denzinger, Enchir. n. 993). Über den modernen Antitrinitarismus f. Rap. IV, § 1.

3weiter Artifel.

Der Modalismus des Sabellius.

1. Die Säresie des Sabellius (um 220 n. Chr.) steht insofern höher als der traffe Monarchianismus, als sie es wenigstens doch zu einer Trinität, wenn auch unvollkommenen, in Gott kommen läßt.

Allein die Personentrias, die auch Sabellius anerkennt, ist ihm keine wahre und wirkliche, innergöttliche und immanente, sondern lediglich eine modale und scheinbare, äußerliche und transitive Unterscheidung, welche sich auf die Beziehung des einpersönlichen Gottes zur Welt gründet. Aurz, der Sabellianismus redet, wenn er scheinbar eine Dreipersönlichkeit zugibt, lediglich einer äußeren Erscheinungstrinität das Wort und verwirft eine innere Leben krinität. Bater, Sohn und Hl. Geift sind ihm nur drei Ersscheinungssormen (πρόσωπα) des einhersönlichen Gottes, die sich zueinander verhalten sollen wie (beim Menschen) Leib, Seele, Geift oder (bei der Sonne) Licht, Barme, Kugelgestalt. Die unterschiedslose Monas hat sich mit ber Zeit zur Trias "ausgedehnt" und entwickelt. In der Schöpfung heißt sie Bater, in der Menschwerdung Sohn, in der heiligung Geist. Daher die modalistische Formel: τρεϊς δνομασίαι έν μις ύποστάσει oder noch schärfer: μία δπόστασις καὶ τρεῖς ἐνέργεται. Diese Vehre berirrte sich sogar in die attchristliche Epigraphit, wie die Bildinschrift eines sabellianischen Hydogäums dei Tor Marancia deweist: qui (Christus) et filius dieeris et pater inveniris. Der Umstand, daß Sa dellius kein Bedenken trug, seiner modalen Trinität auch τρία πρόσωτα im Sinne von Amtern oder Kollen zuzugestehen, erklärt hinlänglich den Widerwillen der späteren Orientalen, diesen Terminus sür den Begriff der "Person" (persona — Wasse) zu verwenden. We sie es dennoch taten, da unterließen sie es niemals, denselben näher zu vestimmen als πρόσωπον έννπόστατον, um so das sabellianische πρόσωπον άνυπόστατον wirksam auszuschließen.

2. Das kirchliche Lehramt tat auch gegenüber Sabellius seine Pflicht. Aus den von Miller 1851 zum erstenmal herausgegebenen "Philosophumena" (l. IX c. 12 n. 65), die heute einstimmig dem hl. Hippolyt als Berfasser zugeschrieben werden, erfahren wir, daß Papit Kallistus (217—222) den Häretiter, den er und sein Borgänger Zephyrinus umsonst zu bekehren versucht hatten, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß.

Als Sabellius darauf Rom verließ und um 257 in der libhschen Pentapolis seine Fresehre weiter verbreitete, da trat ihm Dionysius der Große, Bischof von Alexandrien, in einer Streitschrift entgegen, worin die Ber-Stigof von Aleganorien, in einer Streitschift eingegen, wordt die Setzschiedenheit des Baters vom Sohne so frart betont wurde, daß er in den Geruch des Ditheismus kam. Am anktößigken mußte die Stelle erscheinen (bei Alhanas., De sententia Dionysii Alex. bei M. gr. 25, 464): "Ein Wert (ποίημα) und etwas Gewordenes (γενητόν, nicht: γεννητόν) ift der Sohn Gottes; der Natur nach nicht ursprünglich, sondern dem Bater fremd in der Wesenheit (ξένον κατ' οὐσίαν)." Da griff Papst Dionhsius 262 als Oberhauht der Kirche in einem wahrhaft "epochemachenen" Lehrschreiben ein, von welchem Athanasius uns Bruchstücke überliesert hat. In klarer Auseinandersetzung verurteilt darin der Papft nicht nur den Sabellianismus, der zunächt in Frage stand, sondern weist auch die ditheistischen Kede-wendungen des undorsichtigen Bischofs von Alexandrien als unberechtigt zurück. Man darf fühn sagen, das in diesem apostolischen Lehrschreiben außer dem Monarchianismus und Sabellianismus schon zum voraus auch ber Subordinatianismus und Tritheismus, die beide einer viel späteren Zeit angehören, kategorisch verurteilt sind (s. den lat. Text bei Scheeben, Bd. I, S. 746). Der tatkräftige und glaubenseifrige Bischof von Alexandrien, der im Ausdruck entschieden zu weit gegangen war, unterwarf sich, und es gelang ihm, in einer eigenen Berteidigungsschrift dem Papste seine subjektive Rechtgläubigkeit darzutun. An dieser bedeutsamen Apologie interessieren uns besonders zwei Puntte. Einmal erklärt er, er habe den unglücklichen Ausdruck ποίημα nicht im geschöpflichen Sinne für "Kreatur", sondern im hypostatischen Sinne für productus = genitus genommen, um gegenüber Sabellius die Wirklichkeit und Selbständigkeit der Person des Logos zu betonen; sodann bekundet er sein Einverständnis mit dem neuen Ausdruck δμοούσιος τῷ Θεῷ, ben Papst Dionhsius in seinem Lehrschreiben gebraucht hatte, obschon er selbst dieses Wort in der Bibel nicht habe finden können. So war denn das dogmatische Stichwort der "Homousie" lange vor dem Nicänum I (325) gemünzt und ausgeprägt, die Häresie des Arius folglich vom obersten Lehrer der Kirche zum voraus verurteilt. In diesem überaus prägnanten Begriffe lagen wirklich alle wesentlichen Momente beschlossen: die wahre Sohnschaft, die wahre Gottheit und die Wesensgleichheit Christi mit dem Bater. Bgl. S. August., Contr. Maxim. II, 14, 3: Hoc est illud όμοούσιον, quod . . . fides antiqua pepererat.

Dritter Artifel.

Der Subordinatianismus des Arius und Macedonius.

1. Die Baresie des Subordinationismus, welche weltericutternde Rämpfe von langer Leidensdauer für die Rirche im Beleite hatte, richtete fich junachst gegen bie Ebenburtigfeit des Sohnes mit dem Bater (Arianismus) und wandte sich später auch gegen die Besensgleichheit des Beiligen Geistes mit Bater und Gohn (Mace-

donianismus, Bneumatomachen).

a) Der Arianismus läßt fich auf folgende Lehrfate guruckführen: Der Vogos hat einmal angefangen zu existieren, so daß "es eine Zeit gab, als er noch nicht war" (γν ποτε, ότε ούχ ήν). Er ist auch nicht aus der Substanz des Baters gezeugt, vielmehr durch den freien Willen des Vaters aus nichts erschaffen (έξ ούχ όντων γέγουεν ὁ λόγος). Wenn auch der Logos dor der Welt und dor aller Zeit existierte, so besteht er doch nicht von Edigsfeit. ver well und vor aller zeit explierte, so desteht er oden ficht von Entgrett: folglich ist er nicht wahrer Sott, sondern ein Seschöpf des Vaters (ποίημα, πότομα τοῦ πατρός). Unter allen Geschöpfen ist aber der Logos zweisellos das erste, höchste, vorzüglichste, da Sott durch ihn alles übrige, Zeit und Welt, erschäffen ließ. Darum ist er "Sott" auß Enade (Θέσει, μετοχή, καταχρηστικάς), ein Mittelwesen zwischen Gott und Welt (μέσος γενόμενος), aber so, daß dwischen ihm und Belt nur ein endlicher, zwischen ihm und Gott aber ein unendlicher Ubstand vorhanden ist. Der Wille des Logos ist an und für sich amer des Pälen abens, fähig, wie des Guten also nicht ist an und für sich zwar des Bösen ebenso fähig wie des Guten, also nicht unveränderlich (τρεπτός, άλλοιωτός); jedoch ist er durch den guten Gebrauch, den er don seinem freien Willen machte, sündenloß geworden.

Um die harmlosen Gläubigen zu täuschen und seine wahren Gedanken zu verschleiern, kam dem hinterlistigen Keizer der Umstand sehr zustatten, daß die griechischen Termini γενητός — creatus, factus und γενητός

= genitus sowie deren Gegensäte άγένητος = increatus und = άγέννητος = genitus sowie deren Gegensaße αγενητός = increatus und = αγενητός = ingenitus wegen ihrer Homophonie eine willsommene Handhabe zur Anstiftitung großer Begriffsberwirrungen boten. Eines ähnlichen Kunftgriffes bedienten sich befanntlich die späteren Semiarianer, wenn sie statt des nicänischen Stichwortes δμοσόσιος vielmehr das homophone δμοιούσιος = wesensähnlich in Umlauf setzen, während die strengen und konsequenten Arianer unter der Führerschaft von Astius und Eunomius beiden Ausdrucksweisen das schroffe ανόμοιος = dissimilis entgegenstellten (baher "Anomöer"

genannt).

b) Die Irrlehre des Macedonius (und Marathon) ging aus dem Semiarianismus hervor. Macedonius, um 360 Bischof von Konstantinopel, Semiarianismus hervor. Macedonius, um 360 Bijchof von Konstantinopel, lehrte auf Grund des arianischen Azioms von der Erschaffung aller Dinge durch den (erstgeschaffenen) Logos, daß der H. Geist ein Seschöp des Logos sei. Hiermit ward das System der wesentlichen Unterordnung der trinitarischen Personen zum Abschlüg gebracht, indem in die Trinität eine dreische Kangstuse eingesührt wurde: ein Großer (H. Geist), ein Größerer (Logos, Sohn), ein Größter (Bater). Während diese Semiarianer sich geneigt zeigten, die Gottheit Christi zuzugeben, waren sie nicht dazu zu bewegen, die Lehre don der Geschöpflichkeit des H. Geistes aufzugeben. Der hl. Athanasius nannte deswegen diese Häretter "Geisteinde" (nveduaropacyol).

2. Das unfehlbare Lehramt der Rirche übte gegenüber dem Subordinatianismus seine Lehrgewalt zum erstenmal seit dem Apostelfonzil durch zwei ötumenische Synoden aus, von denen die erste den Arianismus, die zweite den Macedonianismus ins Berg traf.

a) Auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaa (325) wurde Die Irrlehre des Arius feierlich verworfen, und zwar in zweifacher Weise: positiv durch eine sachentsprechende Erweiterung und Ausbeutung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und negativ durch Hinzufügung eines eigenen Anathematismus gegen Arius und seine Anhängerschaft.

Die Geschichte bes an Wert einer Glaubensentscheidung gleichkommenden Symbolum Nicaenum, welches seinen Schwerdunkt in dem vom Arianismus als "undiblisch" (άγραφον) verschrienen Stichwort όμοούσιον hat, ist für die kirchliche Aussalisung des Dogmas höchst lehrreich. Ansäulich glaubten die Konzilswäter das arianische έξ ούκ όντων hinlänglich zu tressen, wenn sie Christus als den Filius ex Deo hinstellten. Als aber die Freunde des Arius, insbesondere der verschlagene Bische Eusedius von Cäsarea, bereitwillig auf die Formel eingingen, da ja "alles aus Gott sei", so erweiterwand das ex τοῦ πατρός in den Terminus ex της οὐσίας τοῦ πατρός. Um auch die letzen Hintergedanken und Ausstüchte der Eusedianer wirksam zu durchtreuzen, einigte man sich endlich auf den ferneren Jusa; διμοούσιον τῷ πατρί, welcher tatsächlich dem Arianismus den Todesstoß versetze. Hie unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei, qui ex Patre unig enitus generatur (τὸν υίὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα èx τοῦ πατρός μονογενή), hoc est ex substantia Patris (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Deum ex Deo (Θεον èx Θεοῦ), lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, genitum, non factum (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα), consubstantialem Patri (ὁμοούσιον τῷ πατρί). Mit diesen höchst flaren Bestimmungen waren die wahre Gottessohnscheit, die wahre Gottheit und die Wesensgleichheit Christingsleich unwiderrussich setzesche höchst kinne die Wesensgleichheit Christingsleich unwiderrussich setzesche Gottheit und die Wesensgleichheit Christingsleich unroiderrussich setzesche Gottheit und die Besche Vollagen.

Die häretischen Antithesen des Arius wurden noch durch einen eigenen Anathematismus verdammt. Derselbe lautet (Denz. n. 54): Eos autem qui dicunt: erat (tempus) quando non erat (ήν ποτε, ότε οὐχ ήν) et antequam nasceretur, non erat, et quod de non exstantibus factus est (ὅτι ἐξ οὐχ ἀντων ἐγένετο), vel ex alia substantia vel essentia (ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἡ οὐσίας), dicentes convertibilem et demutabilem Deum (τὸν υίὸν τοῦ Θεοῦ τρεπτὸν ἡ ἀλλοιωτόν), hos anathematizat Ecclesia catholica. Hier wird dem "Sohne Gottes" nicht nur seine Homousie durch Verwersung der Heterusie— die Shnode nimmt ὑπόστασις noch gleichsedeutend mit οὐσία — don neuem bestätigt, sondern auch seine wahre Gottheit durch Herdenschedung der göttlichen Attribute der Ewigseit, Unerschaffenheit und Unveränderlichseit für immer sestigelegt.

b) Nachdem Papst Damasus bereits 380 auf einer römischen Synode (bei Denz. n. 58—82) die Irrlehre des Macedonius mit einer Gründlichkeit verworfen hatte, daß man namentlich den 24. Anathematismus "wie als Zusammenfassung des Inhaltes der übrigen Anathematismen, so auch als Schlußstein aller bisherigen dogmatischen Formeln betrachten kann" (Scheeben a. a. D. S. 748), schritt die vom Kaiser Theodosius I. berusene zweite ölumenische Synode von Konstantinopel i. J. 381 zur Feststellung der Gottheit des Heiligen Geistes. Zu dem Ende wurde in das nicänische (?) Symbolum folgender Passus eingefügt: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivisicantem (εξς τὸ πνεύμα τὸ ἄγιον, τὸ χύριον, τὸ ζωοποιόν), qui ex Patre procedit (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον), qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.

Wie man fieht, wird hier die Gottheit des Hl. Geistes nicht durch den Namen "Gott" — vom Ausdruck "Herr" (Dominus, 7d ropiov) abgesehen —, sondern durch göttliche Pradifate ausgedrückt, nämlich: "Lebendigmachung", "Anbetung und Berherrlichung zugleich mit Bater und Sohn", "Erleuchtung ber Propheten"; damit ift aber zugleich die Besensgleichheit oder Ho-mousie des Hl. Geistes mit Vater und Sohn ausgesprochen Was jedoch den Personenuntericied betrifft, so ift berfelbe hinlanglich durch ben Bufat (vgl. Joh. 15, 26) gekennzeichnet: qui ex Patre procedit. Der Hervorgang bes St. Geistes auch aus bem Sohne (Filioque) wird beshalb nicht besonders hervorgehoben, weil berselbe von den Macedonianern nicht in Abrede gestellt, sondern vielmehr behaubtet wurde, wenn sie auch darin schwer irrten, daß sie den Sl. Geist vom Sohne als bloges "Geschöpf" (ποίημα, factura) hervorgehen ließen. Mit Unrecht berusen sich daher die schismatischen Griechen auf unfere Synobe, um ihre haresie vom Ausgange bes hl. Geiftes allein aus dem Bater (unter Ausschluß des Sohnes) spnodisch zu rechtfertigen. Das anfänglich nicht allgemeine Konzil von Konstantinopel i. J. 381 erhielt weniger durch die Bestätigung des Papstes Damasus als durch die nachfolgende Approbation der Gesamtkirche den Rang und das Ansehen einer ötumenischen Synode. Mit ihr ward die firchliche Formulierung des Trinitäts= dogmas zu einem vorläufigen Abschluffe gebracht; benn das fog. "Athanafianische Shmbolum", wahrscheinlich erft dem 6. Jahrhundert angehorend, enthält nur eine schärfere Fassung und weitläusigere Erklärung der alten Kirchenlehre. Die technisch vollkommenste und umsassenble Formulierung stammt von der XI. Shnode von Toledo i. J. 675 (s. Denz. n. 275 sqq.). Spätere synodale Entscheidungen gehören nicht mehr hierher.

Uber die dogmatische Wichtigkeit des konstantinopolitanischen Slaubensbekenntnisses, welches als Credo einen liturgischen Bestandteit der hl. Messe bildet, kann man nicht genug Worte sinden. Doch darf dasselbe nach den neuesten Forschungen nicht mehr als einsache "Erweiterung" des nicanifden Shmbolums betrachtet werben, weshalb bie Bezeichnung "nicano. konstant. Glaubensbekenntnis" etwas Schiefes an sich hat. Den Konzils-vätern von 381 scheint das Nicänum überhaupt gar nicht, wie schon die große Berichiedenheit des Wortlautes lehrt, als Borlage gedient zu haben, stoge Sersatevengen des Wortnames ütztt, als Vortuge gevielte zu zuvoll, sondern vielmehr das nicht viel ältere Symbolum einer Provinzialspnode von Jerusalem. Näheres s. bei E. F. A. Müller, Symbolis S. 46 ff., Erlangen und Leipzig 1896. Sine fast abergläubische Berehrung genießt das sog, nicäno-konstant. Symbolum bei den schischen Griechen. Es gilt ihnen geradezu als die unantastbare und ausschließliche Grundvorm ihres ganzen Glaubens, als το ἱερώτατον σύμβολον, das alle "zwölf Glaubens-artifel" in ebenso unveränderlicher wie abschließender Form enthält. Hierüber fagt B. Gaß (Symbolit der griechischen Kirche G. 119. Berlin 1872): "Das nicanische Symbol (in der angeblich erweiterten Fassung von 381) ift das Kleinod des Glaubens, die kurze und doch erschöpfende Zusammenfaffung des Lehrgehaltes. Seine Schriftzeichen werben ben Gewändern der höchften geiftlichen Burbentrager in Mostau eingewebt. In feiner Rezitation gipfelt der Gottesdienst, die große Glocke des Kreml läutet während der Berlefung, welche auch bei der Krönung des Zaren in Gegenwart des Volkes stattsindet. Daher auch die allgemeine Bekanntschaft mit dem Wortlaut. Kleine Gemälde haben ben 3weck, ben Inhalt der einzelnen Artikel zu verfinnlichen."

§ 2.

Die positive Tradition der vier ersten Jahrhunderte.

Zur Literatur überhaupt vgl. *Ruiz, De Trinitate, Lugduni 1625; Karl Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie Bb. I, Schaffhausen 1861; Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, 2. ed., Paris 1876; daneben (mit Vorsicht)

Dorner, Entwicklungsgeschichte ber Lehre von der Person Christi, 2. Aust. 2 Bbe, Stuttgart 1845; Schwane, Dogmengeschichte, Bb. I—II², Freiburg 1892—95; daneben (mit Borsicht) Ab. Darnack, Dogmengeschichte, Bb. II¹, Freiburg 1919; Th. de Régnon, Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, 4 Vols., Paris 1892 ss. — Jum Kultleben s. Zaccaria, Biblioth ritual., tom. I. diss. Ic 5. Jur Echtheit der Märthreraften vgl. *Ab. Har nack, Geschichte der altchristl. Literatur dis Eusedius, Bd. I, 2. Abt. S. 816 ff., Leipzig 1893; Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva, Roma 1902. — Ither die vornicänischen Bäter vgl. besonders *Franzelin, De Deo trino, thes. 10—11, Romae 1881; Heinrich, Bd. IV, II 231—232, Mainz 1885; Kuhn, Christliche Lekre von der hl. Dreieinigseit, §\$ 12—18, Lübingen 1857; Duchesne, Les témoins anténicéens du dogme de la Trinite, Paris 1882; Petavius, De Trinit. lib. I., c. 3—5; dazu bessen Praesatio; Thomassin, De Trinit., c. 37—47; *Prud. Maranus, De divinitate Domini nostri sesu Christi, lib. 2—4; B. Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Vol. I., p. 358 sqq., Ratisdonae 1880; B. Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le pasteur d'Hermas, Lyon 1900; A. L. Feder S. I., Justins des Märthreißehre donn Jesus Christins, Freiburg 1906; Kreb3, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910. — Jun nicānischen und nachnicānischen Patristif s. Petavius l. c. I, 7 sqq.; *Möhler, Uthanasius d. Gr., Bb. 1², S. 1—116, Mainz 1844; Hergenröther, Die Lehre donn der göttl. Dreieinzseit nach Gregor von Razianz, Regensdurg 1850; Azberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1880; A. Becf, Die Trinitätzlehre des hl. Hafianasius, Paderborn 1903; J. Bilz, Die Trinitätzlehre des hl. Basilius des Großen, Paderborn 1902.

Der allgemeine Glaube der vier ersten Kahrhunderie verät isch.

Der allgemeine Glaube der vier ersten Jahrhunderte verrät sich teils im öffentlichen und privaten Kult= und Gebetsleben der alten Rirche, teils in den thetischen Auseinandersetzungen der Kirchenväter, die wir der Klarheit halber in zwei Kategorien gruppieren: vor= nicänische und nachnicänische. Zwischen beiden bildet das Nicänum insofern einen Einschnitt, als vor der Festsetzung der nicänischen Formel die patristische Sprache in Sachen des Trinitätsdogmas noch mühsam nach dem richtigen Ausdrucke ringt und es vielsach an theologischer Genauigkeit und Präzision in Formulierung der Glaubenslehre sehlen läßt. Eine prinzipielle Abweichung im Glaubensstandpunkt ist jedenfalls nicht anzunehmen, ausgenommen wo eine solche klar bewiesen werden kann.

Erfter Artifel.

Beweis der Trinität aus dem Rult- und Gebetsleben der alten Rirche.

1. Das apostolische Glaubensbekenntnis. — Am ungezwungensten tut sich wohl der Glaube der alten Kirche im Gebrauche des Symbolums kund, welches sicher so alt ist wie die Kirche selbst. Troz der Berschiedenheit seiner Rezensionssormen (vgl. Denz. Enchir., n. 1—14) spricht das apostolische Glaubensbekenntnis den schlichten Glauben an die Dreipersönlichkeit aus. Über sein hohes Alter sprechen sich Irenäus (Adv. haer. I, 10 bei M. gr. 7, 550 sq.), Origenes

(De princip., praef., bei M. gr. 11, 117 sq.) und Tertullian (De praeser. 13 bei M. lat. 2, 26) mit aller munichenswerten Rlarheit aus. Die entscheidenden Sauptstellen lauten: Credo in Deum (nicht: deos) Patrem omnipotentem . . . et in Iesum Christum, Filium eius unicum . . . et in Spiritum Sanctum. Man wird nicht irregeben, wenn man das apostolische Glaubensbekenntnis als eine Erweiterung der Taufformel betrachtet und in ihm nichts anderes als das eigentliche Tauffymbol erblickt. Die ständige Taufpraxis liefert übrigens ichon für sich allein einen einleuchtenden Realbeweis für den Bestand des Trinitätsdogmas seit den altesten Zeiten. In der von Philotheus Bryennius wieder aufgefundenen und 1883 jum erstenmal vollständig herausgegebenen Didache, deren Ursprung p. Funt mit Recht in das Ende des ersten Jahrhunderts (unter Raiser Nerva) verweist, heift es (Doctrina duodecim Apostolorum 7, 1, ed. Funk p. 21 sq., Tubingae 1887): Baptizate in nomine (είς τὸ ὄνομα) Patris et Filii et Spiritus Sancti. Bgl. Baumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893.

Ein intereffantes Seitenstück zum kirchlichen Taufsymbol bildet bas Privatbekenntnis des hl. Gregor Thaumaturgus († 270), das unter dem Titel Exdesiz Thz nistews (bei M. gr. 10, 984 sqq.) die gesamte Trinitätslehre mit überraschender Alarheit und Aussührlichkeit und doch in knappster Form zum Ausdruck deringt. Gegen den gottlosen Paul von Samojata gerichtet, bekennt est. Unus Deus Pater Verdi viventis . . . Unus Dominus, solus ex solo, Deus ex Deo . . . Et unus Spiritus Sanctus ex Deo subsistentiam (ὅπαρξιν) habens. Trinitas perfecta (τριάς τελεία), quae gloria et aeternitate et regno non dividitur nec alienatur. Gregor von Nηξία (bei M. gr. 46, 913) eraöhlt, daß seine Großmutter Makrina vom Thaumaturgen m. gr. 40, 913) erzagit, das seine Stosmutter Battina dom Lyaumautigen selbst nach dieser Formel unterrichtet wurde und dieselbe ihren Enteln nach Kappadozien gebracht habe. Einen tiesen Einblick in das innere Glaubenseleben der ersten Christen gewährt ein altäristicher Abendhymnus, worin es heißt (bei Routh, Reliqu. sacr., ed. 2 Vol. III p. 515, Oxon. 1846): Έλθόντες έπι τοῦ ήλίου δύσιν, ίδόντες φῶς ἐσπερινόν, ύμνοῦμεν πατέρα και υίδν καί

άγιον πνεύμα Θεού.

2. Die altdriftlichen Doxologien. - Richt minder icarf fommt der allgemeine Rirchenglaube in den firchlichen und privaten Doxologien gur Aussprache, welche als ein Gemeingut der Urfirche gelten durfen. Gie scheinen sich aus den trinitarischen Gegensformeln der neutestamentlichen Gendschreiben entwidelt gu haben. Bon fremdartigen Elementen einer miflungenen Spekulation noch unberührt, spiegelt fich in ihnen in ungefünstelter Biedergabe bas öffentliche

Glaubensbewuftsein der ältesten Zeit ab.

Die foorbinierende Form Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto (auch Die foordinierende Form Gloria Patri et Fisio et Spiritul Sancto (auch cum Spiritu S.) und die subordinierende Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto dürsen wohl ein gleichhohes Alter beanspruchen, so daß die Behauptung des arianischen Geschichtschreibers Philostorgius (Hist eccl. III, 13 bei M. gr. 65, 502), der Bischof Flavian von Antiochien habe zuerst die koordinierende, dem Arianismus ungünstigere Formel in den Gottesdiensteingeführt, mit Mißtrauen auszunehmen ist. Sicher hat letztere schon Justinus der Märthrer (Apol. 1 c. 65 bei M. gr. 6, 427) gekannt. Weil jedoch die Arianer mit Vorliebe der subordinierenden Form sich bedienten, um damit ihren häretischen Subordinatianismus zu verschleiern, so setzte schon Basilius (De Spiritus. I, 3 bei M. gr. 32, 72) statt der herkömmlichen Fassung Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto (διά τοῦ υίοῦ ἐν τῷ ἀγίω πνεύματι) eine andere als gleichberechtigt ein: μετά τοῦ υίοῦ σύν τῷ πνεύματι

τῷ ἀγίφ, um die Gleichwesentlichkeit und gleiche Verehrungswürdigkeit des Sohnes und des Hl. Geistes mit dem Vater stärfer hervorzuheben. Verwandt mit den Dozologien sind die althristlichen Grabschriften, die ebenfalls in schlichter Form den Trinitätsglauben der alten Christen verbürgen und nicht selten dozologisch gesaßt sind. Auf einer griechischen Inschusen und nicht selten dozologisch gesaßt sind. Auf einer griechischen Inschuser Inschuse dem Jahre 344 n. Christus — diese Frühdatierung ist unsicher — lesen wir ein rührendes Gebet an Gott um das "Auheziel des Baters Schenüte" (Papa Sinethe), das mit der Formel: "Im Namen des Baters usw." beginnt und mit der Dozologie schließt: "Zu dir senden wir unseren Loodveis im Namen des Baters und des Sohnes und des H. Seistes, Amen." Eine Grabschrift aus der Domitila-Katasombe in Namen (autat. Lugunding senie gegebt) ein Christup sown wirit in Reicht et Rom lautet: Iucundinus [qui credit in] Christum Iesum vivit in P. et F. et Sp. S. Gebetsförmig gefaßt ist die griechische Grabschrift auf Porphyrios aus der Katakombe in Sprakus: "Es nehme sich deiner an Gott (δ δεός) und Christus (δ Χριστός) und der H. Geist (τδ άγειον πνεύμα)." Die reichsten Belege aus der Monumentaltheologe für die Trinität liefert jedoch Aghpten, biefes vom Arianismus am ftartsten in Mitleidenschaft gezogene Land. Unter den fünf verschiedenen Formeln, die in Inschriften bortommen, intereffiert uns am meisten diejenige, welche die "Ein-Gott-Formel" mit der Dreipersönlichteit Gottes harmonisch verbindet: "Ein Gott der helser (είς δ deoc δ βοηθών) und sein Christus (δ Χριστός αθτοί) und sein Geist (τδ πνευμα αύτοῦ ίχθύς)." Das Schlußwort "Fisch" ist das Symbol des Gottessohnes Jesus Christus. Auch die sprischen Anschriften erweitern seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts die "Ein-Gott-Formel" in trinitarischem Sinne, wie z. B. eine Kircheninschrift (418 n. Chr.): είς θεός καὶ ὁ χριστὸς αὐτοῦ καὶ τὸ ἀγιον πνεῦμα. Jum Ganzen vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch der altchrift. Epigraphik, S. 146 f., 165 ff., Freiburg 1917.

3. Die Märtyrerbekenntnisse. — Endlich bilden die ältesten Märtyrerbefenntnisse einen hochwichtigen Beitrag zum Trinitätsglauben der Urfirche. Als Aussagen von Blutzeugen, abgegeben vor heid= nischen Richtern im Angesicht eines graufamen Todes, beanspruchen

fie ein hohes Ansehen.

Das älteste Blutzeugnis stammt vom hl. Polytarv († 155), Bischof von Smyrna (Acta mart. Polyc. 14, 3 bei Funk, Patr. apost l2, 330): "Wahrhafter Gott, . . . ich preise dich durch den ewigen und himmlischen Hohen-priester Jesum Christum, deinen geliebten Sohn, durch welchen dir mit ihm und dem Hl. Geist (δι' οδ σοι σύν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἀγίω) sei Ehre seht und auf ewige Zeiten." Zu den echten Prozesakten der zwöls Märthrer aus Scili (Numidien), die vom Prokonful Saturninus zu Karthago (180) enthauptet wurden, hat eine gleichzeitige chriftliche Feber den Sat hinzugesügt: Et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum P. et F. et Sp. So. per omnia saecula saeculorum, Amen (bei Kirch S. I., Enchir. font. hist. eccles. antiquae p. 49, Friburgi 1914). Unter Kaiser Mark Aurel († 180) sand das Marthyium der hl. Karpuß, Paphluß und Agathorife in Pergamum statt, worüber uns ein echter Bericht vorliegt (bei A. Harvascher Verstauf). Texte und Antersuchungen III, 4, S. 440 ff., Leipzig 1888). Bom Profonsul aufgesorbert, den Göhen zu opfern, antwortete Karpus entrüstet: "Ich bin Christ, ich bete Christum den Gottessohn an (Χριστὸν τὸν υίὸν τοῦ θεοῦ σέβομαι), der jüngst zu unserem Heile erschien und uns vom Betrug des Teusels erlöste." Er starb, wie sein Leidensgenosse Paphlus, betend in den Flammen, in die auch die verzückte Agathonike sich freiwillig stürzte. Eine driftliche Hand beschließt den unausgeschmückten Bericht also: "Ihre Reliquien

hoben die Christen heimlich auf zur Shre Christi und zum Lobe der Märthrer; denn ihm gebührt die Herrlichseit und Macht, dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geist (τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἰῷ καὶ τῷ ἀγίῳ πνεύματι (bei Kirch p. 55).

Auch in manchen zweiselhaft echten Blutzeugnissen wird besonders die Gottheit Christi start betout, wie beim hl. Epipodius von Lyon († 178): Christum cum P. et Sp. So Deum esse consiteor, sowie beim Diakon Vinscentius († 304): Dominum Christum consiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum P. et Sp. So unum solum Deum prositeor (bei Ruinart, Acta mart. p. 65 et 325, Veronae 1731). Eines der schönsten Bekenntnisse, wenn es echt ist, verdanken wir dem Diakon Euplus († 304) von Katana auf Sizilien: P. et F. et Sp. S. adoro; s. Trinitatem adoro, praeter quam non est Deus. . . Sacrisico modo Christo Deo meipsum . . . Ego sacrisico et immolo meipsum Patri et Filio et Spiritui S. (bei Ruinart p. 405 sqq). Ly widther de Synson de Institut de Inschieften, wie z. 28. In Deo Christo pder év des (xupls) Xelots. den Glauben der alten Christen Auch in manchen zweifelhaft echten Blutzeugniffen wird besonders die Deo Christo oder ev θεφ (χυρίω) Χριστφ, den Glauben der alten Christen Dev Christo voet so des (Roptis) Aplota, den Staliven der alten Christen an die wahre Gottheit Christi ebenso monumental, wie manche altchristliche Grabschriften ihren Glauben an den H. Geift, wie z. B. Vivas (didas) in Spiritu S. Bgl. Marucchi, Christl. Archäologie, deutsch dom P. Sägmüller OSB., S. 227 ff., Einsiedeln 1912. Zum Ganzen vgl. Franzelin, De Deo trino, thes. 10; v. Gebhardt, Außgewählte Märthreraften und andere Urfunden auß der Bersolgungszeit der christl. Kirche, Berlin 1902; Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Literatur, Bd. 11°, § 89, Freiburg 1914.

3weiter Artifel.

Die bornicanischen Rirchenväter.

- 1. Rlare Ausspruche der Bater. Die Berfundung des Trinitätsdogmas durch die vornicanische Patriftit steht fest, sobald sie drei wirkliche Personen gleicher Machtfülle d. h. ohne wesentliche Unterordnung untereinander, in der einen Gottheit annimmt, baw. die Gottheit Jesu Chrifti und des Sl. Geistes im felben Ginne behauptet wie diejenige des Baters. Bon ganz besonderer Tragweite ist die Hervorhebung der wahren Gottheit Jesu Christi als des Sohnes Sottes. Bir muffen uns mit einigen Stichproben begnügen.
- a) Unter den apostolischen Bätern ragt der hl. Ignatius von Antiochien († 107) hervor, der die wahre Gottheit Christi in seinen Briesen häusig bezeugt, ihn "unseren Gott" nennend. Ein Feind des absurden Doketismus (s. Christologie), stellt er der allem die Zweiheit der Raturen in Christus, eine göttliche und menschliche, ans Licht. Bgl. lgnat. M., Ep. ad Eph. VII, 2 (dei Funk 1², 218): "Nur einen Arzt gibt es, zugleich fleischlich und geistig, gezeugt und ungezeugt, im Fleische als Gott existierend und im Tode als ewiges Leben, sowohl aus Maria als auch aus Gott stammend, zuerst leidensssähig und dann leidensunsähig: Jesus Christus unser Herr." Die Dreipersönlichseit Gottes dringt unter den Apologeten At henagoras (um 170) klar aum Vortrag (Legat. 10 bei M. gr. 6, 909): "Wer sollte sich nicht verflar zum Bortrag (Legat. 10 bei M. gr. 6, 909): "Wer sollte sich nicht berwundern, wenn er diejenigen Atheisten nennen hört, welche einen Gott Bater und Gott Sohn und Seiligen Geist lehren und in ihnen sowohl die Macht in der Cinheit (την έν ένώσει δύναμιν) als auch die Berschiedenheit in der Keihenfolge (τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν) annehmen." Besondere Grwähnung erheischt der bl. Jrenaus von Lydon (um 180) weil er nicht unhäusig den Gl. Geist die "Weisheit" nennt. Bgl. Iren., Adv. haer. IV, 20, 1 (bei M. gr. 7, 1032): Adest ei (scil. Deo Patri) semper Verdum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quidus omnia libere et sponte seeit. In einer uralten, schon von Eusedius (Hist. eccl. V, 26) erwähnten

Schrift bes hl. Frenaus an ben "Bruder Marcian", welche in einer armenischen Abersetzung erst 1904 vom Archimandriten Karapet in Eriwan wieder entbeckt und in beutscher Abersehung unter bem Titel: "Bum Erweise ber apostolischen Lehrverkündigung" (Texte und Untersuchungen von Ab. Harnact und C. Schmidt. Bb. 31, Heft 1, Leipzig 1907) veröffentlicht wurde, heißt es (cap. 47): "So ist der Herr der Bater und Herr der Sohn, und Gott der Bater und Gott der Gott. Und somit ift nach seinem Sein und nach ber Kraft seines Wefens ein Gott zu erkennen, nach der Okonomie unferer Erlöfung aber recht eigentlich fowohl Sohn als auch Bater. Denn weil der Bater vor allem unfichtbar und unnahbar für die Geschäffenen ist, so müssen die vollenigen, die dorherbestimmt sind, Sott nahezutreten, durch den Sohn dem Bater gewonnen und erobert werden . . . Und das Salböl (Ps. 45, 8) ist der Geist, mit dem er gesalbt ist." Ju dieser Stelle bemerkt Ab. Harnack (a. a. D. S. 61): "Eine so ausgehrägt "nicänische Stelle' sindet sich kam in Adv. haer; aber eine Verterpoletion lied dach vielt der Verterpoletion lied dach vielt verterpoletion verterpoletische verterpoleti Interpolation liegt boch nicht vor. Nicht nicanisch ift, daß die Differenzierung von Bater und Sohn hier allein aus der "Dlonomie der Erlösung" begründet wird (eine Art Modalismus wie Adv. haer.). Das ift vornicanisch, dorvorigenistisch und irenäisch. Auch die "Salbung durch den Geist" ist nicht nicanisch." Gewiß hat Irenäus hier, wie sonst, den Personenunterschied zwischen Bater und Sohn nicht mit jener Entschiedenheit wie das nicanische Zeitalter auf die ewige Seburt des Sohnes vom Bater zurückgeführt, sondern denselben auch durch die "Okonomie der Erlösung" begründet. Nicht mit Unrecht; denn Inkarnation und Erlösung sind der bündigste Realbeweis für die Existenz des Logos-Sohnes als der zweiten Person in der Gottheit. Will man hierin eine Art don Modalismus finden, so muß man billigerweise doch hinzusügen, daß es kein strenger Modalismus ist wie dei Sabellius, und zwar schon deshalb nicht, weil Frenäus kurz vorher die Differenzierung von Bater und Sohn deutlich auch auf das "Geborensein von Gott zurückgeführt hatte. Somit darf Jrenaus auch in seiner neuesten Schrift fühn all Kronzeuge für die uralte Kirchenlehre angeführt werden. Bon den vielen Nußsprüchen des Clemens v. Alex. († 215) sei nur folgende Charafteristik Christi erwähnt (Protrept. c. 10 n. 110 bei M. gr. 8, 225): "Der Herr, scheinbar verachtet und in Birklichkeit angebetet, der Bersöhner, der Heiland, der Sanstmütige, der göttliche Logos, ohne Frage wahrer Gott, mit dem Herrn des Weltalls (— Bater) sich messen, weil er dessen Sohn war und der Logos war in Gott."

b) Um wenigstens einige Zeugen des Abendlandes neben dem schon genannten Frenäus anzusühren, so lehrt der erste lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian (geb. um 160) in seiner urwüchsigen Sprache (Contr. Prax. c. 2 bei M. lat. 2, 156): Custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens: Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie. Unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus S. deputantur. In dem bercits oben (S. 250) erwähnten Lehrschreiben des Papstes Diounsius (262) wird die Bermeidung beider Extreme, des Sabellianismus wie des Tritheismus, aur Pflicht gemacht. Es heißt barin (bei Athanas., De decr. Nicaen. Syn. n. 26): Sabellii impietas in eo consistit, quod dicat Filium esse Patrem et vicissim; hi vero (tritheitae) tres deos aliquomodo praedicant, cum in tres hypostases invicem alienas, omnino separatas, dividunt sanctam unitatem (μονάδα). Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum et Spiritum S. in Deo manere ac vivere . . . Credendum est in Deum. Patrem omnipotentem et in lesum Christum Filium eius et in Spiritum Sanctum. Bgl. Springl, Die Theologie der apostolischen Bäter, Wien 1880; Nirschl, Die Theologie des hl. İgnatius, Mainz 1880. Andere Zeugnisses, Christologie, Bd. II. S. 12 ff., Paderborn 1914.

2. Duntle Rebewendungen. - Schon die Sicherheit des Glaubensstandpunttes im vierten Jahrhundert, als Arius austrat, bietet eine hinlängliche Gewähr für die Orthodoxie auch der vor-

nicanischen Beriode.

Es hat nicht an der Behauptung gesehlt, daß "bei den Apologeten und den meisten vornicänischen Bätern" subordinatianische d. i. arianisierende Vorstellungen über das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander im Schwange gewesen seien (vgl. Kuhn a. a. O. S. 107 ff.). Selbst Petavius († 1652) scheute nicht vor der Behauptung zurück, daß der überwiegende Teil ber vornicanischen Bater mit bem nicanischen Glaubensbetenntnis nicht gang im Ginflange stehe (f. Petavius, De trinit. I, 3-5). Gegen Diese ungerecht= fertigte Aufstellung trat aber nicht nur später der anglikanische Theologe George Bull (Defensio fidei Nicaenae, Oxon. 1685) in die Schranken, sondern Petavius selber hatte sich schon nach Vollendung der ersten Auflage (1644—1650) gezwungen gesehen, sein schrößes Urteil bedeutend zu mildern, ja eigentlich zurückzunehmen, indem er die Aldweichungen in der "Borrebe" ganz richtig auf einen bloßen modus loquendi zuruckführte (f. seine Praefatio ad libros de Trinitate). Gelehrte Theologen, wie Thomassin, Bossuet, Maranus, Lumper, Möhler, Franzelin, Schwane, Régnon u. a., nahmen der Reihe nach die Berteibigung der schwer verdächtigten Kirchendater in die Hand und führten sie im großen ganzen auch siegreich durch. Allerdings läßt die vornicänische Batristit zu einer Zeit, als die dogmatische Begriffsbildung noch der erst durch das Nicanum erreichten Genauigfeit entbehrte, es vielfach an theologischer Präzifion im Ausbruck fehlen und kann fo tatfächlich den Berbacht erwecken, als ob hinter ber harten, ungefügen Sprache das häßliche Gespenst häretischer Gebanken lauere. Allein wo immer die vorkommenden Zweideutigkeiten noch die tatholische Auslegung zulaffen, da ift schon nach den allgemeinen Regeln ber batriftischen hermeneutit im allgemeinen — d. i. bis zum vollständigen Gelingen bes Gegenbeweises - ftets ber orthodoxe Sinn bem haretischen vorzuziehen. Muß es doch einen jeden von vornherein ftußig machen, daß gerade im Grundbogma des Christentums eine so glänzende Phalanz von Männern, wie Justinus, Irenäus, Clemens v. Alex., Tertullian usw., der materiellen Härese versallen sein sollte. Die meisten der beanstandeten Aussiprüche sind denn auch wirklich um so harmloser und unversänglicher, als aus klaren und unzweideutigen Parallelftellen fich fast immer die Rechtgläubigkeit der angeklagten Bäter nachweisen läßt (s. Abs. 1), wenn auch zugestanden werden muß, daß das Trinitätsdogma damals noch im Stadium der Reslezion und Entwicklung sich befand und die unter platonisch-stwischem Einsluß stehende Spekulation über den Logos vielsach in die Irre ging, die ungewollte Ausfaat späterer Särefien ausstreuend.

Die verfänglichen Wendungen der vornicanischen Batriftit, laffen sich mit Kardinal Frangelin auf vier Rategorien zurudführen, die

wir in Rurge durchgehen wollen.

a) Die zu starfe Herfon könnte den Schein erwecken, als sei der Sohn in weniger strengem Sinne Gott wie der Vater, also, Gott an zweiter Stelle" und der Heisige Seist "Gott an dritter Stelle". So sagt z. B. Justinus (Apol. I c. 13 bei M. gr. 6, 345), der Sohn sei "an zweiter Stelle" (έν δευτέρα χώρα) und der Pl. Seist "in der dritten Ordnung" (έν τρίτη τάξει), wie anderseits Tertullian (Contr. Prax. 9 bei M. lat. 2, 164), der in sichtlichem Kingen mit dem Ausdruck sich erst mit selkenen Bildungskraft eine lateinische Terminologie schaffen mußte, den Bater "die Totalität der Substantia), den Sohn hingegen die "Ableitung des Ganzen" (derivatio totius et portio) nennt. Siermit hänat ausammen, daß einzelne Bäter (derivatio totius et portio) nennt. Hiermit hangt zusammen, daß einzelne Bater ben Namen "Deus super omnia" ober δ Θεός — αὐτόθεος Gott dem Bater porbehalten, mahrend ber Sohn Gedz ex Geou ober einfach Geog ohne Artikel

zu nennen sei. Auch wo Novatian (250 n. Chr.) in seinem sonst sottæs zu vermitteln trachtet (s. Novatian., De trinit. c. 30—31), da mißtennt er die wahre Konsubstantialität von Bater und Sohn, indem er den Bater auch nach dem hinzutreten des Sohnes als den einen Gott hinstellt, weil er "gewohnt ist, den Bater als sertige Person vor und unabhängig von dem Sohne zu betrachten" (O. Barbenhewer, Sesch. der altsticht. Literatur II², 565, Freiburg 1914). So einleuchtend es nun ist, daß alle diese Aussührungen arianisch ausgesäht werden können, ebenso gewiß ist es, daß sie es nicht müssen. Solange aber aus der ganzen Rehrrichtung des Schriftstellers hervorgeht, daß hinter der härte des ungenauen Ausdruckes sich die wahre kervorgeht, daß hinter der härte des ungenauen Ausdruckes sich die wahre kervorgeht, daß hinter der härte des ungenauen Ausdruckes sich die wahre katholische Lehre verdirgt, verbietet es sich von selbst, häretische Sedansen unterzuschieden und Arianismus zu wittern. Nun ist es aber ein fatholisches Dogma, daß der Bater als erste Person der Gottheit seine göttliche Natur von sich selbst hat («varxos, adród»20s, adród»20s, adród»20s, darf i eine göttlichen Medzesschen von Bater mitgeteilt erhalten. Mehr als diese Ursprungsfolge haben die Bäter in ihrer etwas unbeholsenen Ausdrucksweise wohl nicht behaupten wollen (s. d. S. 246). So verwandelt sich in den Augen des geschulten Theologen die angeblich arianische Abevordnung in eine bloße Ursprungsfolge. Aber die Orthodogie Tertullians vol. besonders Schee den, Bd. I § 111, n. 835—839; über die Justins sol. besonders Schee den, Bd. I § 111, n. 835—839; über die Justins sol. besonders Schee ben, Bd. I § 111, n. 835—839; über die Justins sond dem menschgewordenen Sohne Gottes, Freiburg 1906. Aben Dessins und dem menschgewordenen Sohne Gottes, Freiburg 1906.

b) Arianisch klingen ferner jene patristischen Aussprücke, welche die aktive Zeugung des Baters als eine "freiwillige" hinzustellen scheinen, so daß der Berdacht entsteht, als ob Gott der Bater an und für sich auch ohne seinen Sohn gedacht werden könnte; dann läge aber der sernere Schluß bereit, daß der Sohn entweder ein bloßes Ceschöpp des Baters oder doch ein Sott niederen Kanges sei. Allein solche Außerungen müssen im Jusammenhang mit dem polemischen Streitpunkt ausgesaht werden, den die betressenden Bäter gegen ihre häretischen Widerlacher seit im Auge behielten, so daß ihre Antwort je nach den Umständen bald bejahend, dald verneinend aussällt. Handelte es sich darum, von der göttlichen Zeugung die Borstellung eines äußeren Iwanges oder einer blinden Katurnotwendigkeit oder einer körverlichen Teilung abzuwehren, so machten die Bäter mit Recht den Voluntarie nicht gleichbedeutend mit libere nahnen. Bielmehr zeugt der Bater seinen göttlichen Sohn ebenso "gerne", wie er "gerne" der unendliche Sott selber ist. Sodald aber später die arianische und eunomianische Irelehre don der Geschöpflichkeit des Sohnes austauchte, die auf einem freien Kreationsakte des Baters beruhen sollte, da trugen die Bäter der veränderten Frontstellung durch den Sat Rechnung, daß der Ausgang des Sohnes dom Bater mit derselben Katurnotwendigkeit erfolge, wie der innergöttliche Lebensprozeß im Schoße Gottes überhaupt.

e) Zu Nifsverständnissen hat auch die datristische Lehre Anlaß gegeben, wonach der Logos zu einem ganz bestimmten Zwecke gezeugt worden sei, nämlich dem der Welterschaffung. Hierdurch scheint aber der Logos in die Rolle eines "Dieners", eines "Wertzeuges" in der Hand des Vaters zurückgedrängt und in eine ungebührliche Unterstellung im Verhältnis zum Bater gebracht. Verschlimmert wird diese Anschaung noch durch die der platonisch schole und proopoeuscs, insofern der immanente Logos durch die Erschaffung (und Wenschwerzug) auß Gott gewissernaßen nach außen hervorzgetreten sei. — Indessen als diese Aussagen so lange eine orthodoge Deutung zu, als nicht bestritten wird, daß das Dienstrehältnis des Logos ein wahrhaft göttliches, wenn auch der Arsprungssolge nach untergeordnetes

bleibt, sowie daß der λόγος προφορικός infolge der Erschaffung und Menfchwerdung feine göttliche Ratur und Sohnichaft nicht berliert, fonbern in unveränderter Identität mit dem λόγος ενδιάθετος beibehält. In der Tat, wo Irenäus gegen die Gnostiker die Entbehrlichkeit der Engel als Schöpfungsgehilsen dartut, da preist er das "Ministerium des Sohnes und des hl. Geistes" als ein göttliches, dem "alle Engel dienen und unterstehen", und fügt bedeutsam hinzu (Adv. haer. II, 30): Hic Pater... feeit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam. Die stoische Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός kommt zuerst bei Theophil il von Antiochien (um 180) dor, dem ebenis wie dem hl. Frendus der Verbund. ber Ausbruck "Weisheit" für den Sl. Geift eigentümlich ift (rgl. Joh. 15, 26: spiritus veritatis). Allein gerade er hebt herdor (Ad Autolyc. II, 22 bei M. gr. 6, 1087): Cum voluit Deus ea facere, quae statuerat, hoc Verbum genuit prolatitium (προφορικόν) primogenitum omnis creaturae, non ita tamen, ut Verbo vacuus fieret, sed ut Verbum gigneret et cum suo Verbo semper versaretur. Wenn endlich zwei Bertreter ber vornicänischen Epoche, Sippo-Intus und Tertullian, noch einen lühnen Schritt weiter tun und die innergöttliche Zeugung als bloße Empfängnis, die nach außen sich offen-barende, zeitliche Zeugung aber als Geburt des Logos auffassen, so zwar, daß die volle Sohnschaft des letzteren erst mit dieser Geburt einzuseten begonnen habe, so mag man hierin zwar eine mißtungene Spekulation erblicken, aber keinen eigentlichen Berftog gegen ben Lehrinhalt bes Dogmas. Nur bei Hippolhtus († 236) trägt diese Spekulation eine entschieden bitheistische Färbung (f. Abs. 3). Bgl. Aall (protest.), Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur, Leipzig 1899.

- d) Eine vierte Gruppe misverständlicher Aussprüche gipfelt in ber patristischen Lehre, daß der Bater allein den Natur aus — wegen seiner "Unermeßlichkeit" — unsichtbar bleibe, wohingegen der Sohn (und der St. Geist) sichtbarlich erscheinen könne und wirklich in den alttestamentlichen Theophanien sowie in der Inkarnation erschienen sei. Man könnte hieraus mit Petavius die Boraussetzung einer Inferiorität des Sohnes herauslesen. Aber mit Unrecht. Es mag ja sein, daß die betressenden Bäter (Justinus, Jrenäus, Klemens v. Alex., Textullian u. a.) nicht hinreichend zwischen "Erscheinung" (apparitio) und "Sendung" (missio) unterschieden haben sicher haben sie aber nur letztere eigentlich im Auge gehabt. Denn weil die erste trinitarische Person, welche von keiner anderen ausgeht, nur als "sendend", niemals als "gesandt" gedacht werden kann, so liegt schon im persönlichen Charakter des Logod-Sohnes ein Angemessenheitsgrund dasur, daß er von seinem Bater in die Welt "gesendet" werde, weil er ja ohnehin durch ewige Zeugung von ihm ausgeht. Das Attribut der Unermeßlichsteit legen diese Bäter aber der ersten Person nicht im ausschließenden Sinne bei, bemerken jedoch mit Recht, daß der Logos nach seiner sichtbaren Geftalt, b. i. nach seiner menschlichen Natur, nicht unermeglich fei.
- 3. Preisgabe einiger vornicanischen Zeugen. Bahrend man von der vornicanischen Patristit die summarische Unklage auf Seterodoxie mit Erfolg abzuwehren imstande ist, scheint die Reinwaschung einiger weniger Traditionszeugen doch nicht glüden zu wollen. Diese muffen folglich unbeschadet des Glaubens als wertlos preisgegeben werden.

3mar hat man fogar im alteften nachbiblischen Literatur-Denkmal, ber Dibache (f. v. S. 255), das klare, unumwundene Bekenntnis der Gottheit Jesu Chrifti und seines Erlösungswerkes vermist und deshalb auf einen ebionitisch-monarchianischen Berfasser schließen zu müssen geglaubt (f. Krawusky, in Tilb. Theol. Quartalschrift 1884, S. 581 ff.). Daß bieser jedoch in Christus mehr als einen bloßen Menschen erblickt, hat v. Funk in den Prolegomena

zu seiner Sbition ber Dibache (Prolegomena p. XXXIX, Tubingae 1887) nach-gewiesen. Mit mehr Grund hat man neuerdings ben Bersasser des "Hirten", gewiesen. Witt mehr Grund hat man neuerdings den Verkasser des "Hirten", Hermas (um 150), des Jrrtums bezichtigt, daß er konstant die Person des Sohnes Gottes mit der des H. Geistes identissiere. Sagt er doch an einer Stelle (Pastor Hermae, Sim. IX, 1, 1 bei Funk 1², 576): "Jch (d. i. der hirt vill dir alles zeigen, was der H. Geist (to πνεθμα τό άγιον) dir gezeigt hat, welcher in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; denn jener Geist ist der Sohn Gottes" (έκεϊνο γάρ τό πνεθμα ό υίδς τοῦ Θεοῦ έστιν). Wenn zwar es an Versuchen nicht sehlt (Brüll, R. Seeberg), die Orthodogie des Hermas zu retten, so wird dem H. Geiste und dem Sohne Gottes in der Menschung gründet, der Sohn Gottes in seiner Argeristenzie in der Menschung gründet, der Sohn Gottes in seiner Argeristenzies in der Mensch werdung gründet; der Sohn Gottes in seiner Präezistenz ist kein anderer als der H. Beist" (O Bardenhewer, Gesch. d. altsirchl. Literatur Bd. l., S. 577, Freidung 1913). Dagegen dürste Hermas vom weiteren Borwurse, er identistiere den Hl. Geist dzw. Sohn Gottes mit dem Erzengel Michael (Funk), reinzuwaschen sein, da er beide trotz der Gemeinsamkeit identischer Funktionen voneinander dem Range nach ziemlich deutlich unterscheidet (f. Bardenhewer a. a. O.). Auch der hl. Hippolytus von Kom, Gegenhapft zum hl. Kallistus (217—222), hat in seiner Polemik gegen Roetus und Sabellius sich enkögischen das Hahrwaffer des Ditheismus hineintreiben lassen und über den Leons Laben ausgeschlich enköner der Leons Laben ausgeschlich der Kentigen und über den Leons Laben ausgeschlich der Kentigen und über den Logos Lehren aufgestellt, welche Christus nicht mehr als den ewigen Sottessohn, sondern als einen "gewordenen Gott" (Θεὸς γενητός) erscheinen lassen (vgl. Hippol. Contr. Noet. c. 10; Philos. X, 33), weswegen Pahst lassen (bgt. Aippol. Contr. Roet. C. 10; Pinlos. A., 35), westegen zupstallstus ihm und seinen Anhängern den Borwurf zuschleudern durfte (f. Philos. IX, 12): Aídeol èore. Iwar beantwortete der leidenschaftliche Gegendahft diese Jensur mit der Gegenanklage auf Modalismus, indem Kallistus sich nicht geschämt habe, "bald in die Lehre des Sabellius zu versallen, bald in diesenige des Theodotus". Allein "diese Anklage kann nur dahin verstanden werden, daß Kallistus auf der einen Seite die Wesenstrücken und Versallschaft des Versallschafts auf der einen Seite die Wesenstrüt gleichheit und Wesenseinheit des Baters und Sohnes behauptete, ohne indessen mit Sabellius den Unterschied der Personen zu leugnen, und auf der anderen Seite die wahre Menschheit des Erlösers verteidigte, ohne indessen mit Theodotus seine Gottheit zu bestreiten" (O. Bardenhewer, Geschichte der alt-krichlichen Literatur, Bd. II², S. 550 f., Freiburg 1914). Ein psichologisches Kätsel endlich dildet die Trinitätslehre des Origenes, in dessen Brust der Sellene mit dem Christen, der Philosoph mit dem Katholiten zu ringen scheint. Der hl. hieronhmus (Ep. 94 ad Avit.) wirst ihm underblümten Arianismus vor, ein Berdacht, der auch nach seiner glänzenden Apologie durch Pamphilus, Gregor Taumathurgus und Eusebius im Altertum sowie neuestens durch Bincenzi noch nicht gänzlich aus der Welt geschafft werden tonnte. Zedenfalls wohnen zwei Seelen in seiner Brust. Wo er als schlichter Traditionszeuge auftritt, da verkündet er die einsache katholische Wahrheit. Bgl. Origen., In Ioa. tr. 2 (bei Migne, PP. gr. XIV, 128): Didicimus credere (in Deo) esse tres hypostases: Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; Id., In ep. ad Rom. VII, 5 (bei Migne l. c. 1115): Quomodo enim inferior dici potest, qui Filius est et omnia est, quae Pater? Wo er dagegen als Privatmann spricht und der hellenischen Philosophie einen Einstuß auf die spekulative Durchdringung der Claubenswahrheit gestattet, da scheut er sich nicht, den Sohn Gottes wie als ein κτίσμα Θεοῦ, so auch als "zweiten Gott" (δεύτερος Θεός) hinzustellen, wie vor ihm schon Plato die vom Demiurgen gesornte Welt genannt hatte. Am eheften durfte man bem Standpunkt bes Origenes gerecht werden, wenn man mit dem hl. Athanafins (De decret. nicaen. Syn. 27) mohlwollend unterscheibet zwischen bem, was er θετικώς als Traditionszeuge, und dem, was er γυμναστικώς als Philosoph in Sachen der Trinitätslehre vordringt. Die i. J. 1900 von P. Batiffol unter dem Namen des Origenes herausgegebenen Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum gehören weder dem Origenes noch Novation an, sondern sind bei ihrer hochausgebildeten trinitarischen Terminologie sicher nachnicanischen

und zwar lateinischen Ursprungs. Die Suche nach bem lateinischen Berfasser ift noch im vollen Gange. Bgl. v. Funk in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1900, S. 534 ff.; O. Barbenhewer, Geschichte der alkkirchl. Literatur, Bd. II², S. 568 ff., Freiburg 1914; Tixeront, Dogmengeschichte, überseht von K. Ziesche, Bd. I, S. 326 ff., Breslau 1913.

Dritter Artitel.

Die nicanifchen und nachnicanischen Rirchenväter.

1. Der Glaubensstandpuntt der Bater beim Auftreten des Arius und Macedonius. — a) Der ruhige, seit drei Jahrhunderten ungestörte Besititand erklart allein die ungeheure Aufregung, welche sich der gangen Christenheit beim erften Auftreten des Arius

bemächtigte.

Nachdem Bischof Alexander von Alexandrien auf der dortigen Synode um 320 den hartnäckigen Keher aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen hatte, setze er in ausführlichem Schreiben diese Maßregel dem Bischof Alexander von Konstantinopel auseinander. Er berichtete unter anderem (f. Opera Athanas., tom I., p. 398, Paris 1689): Quis umquam talia audivit? Aut quis nunc audiens non obstupescat et aures obstruat, ut ne talium verborum sordes auditum contaminent? Hieraus folgt bis zur Evidenz, daß die Lehre des Arius von der Geschöpflichkeit des Logos-Sohnes (Christus), die das Trinitatsbogma in seinen Grundfesten erschütterte, anfangs bes vierten Jahrhunderts als eine merträgliche Slaubensneuerung empfinden wurde. Ju weiteren Berlauf der sehr berwickelten arianischen Handel, welche auf lange zeit den ganzen Orient zerklüsteten und noch lange auch dei den germanischen Stämmen des Okzidents, insbesondere den Bandalen in Afrika, ihre üblen Wirkungen nachzittern ließen, spielte der Bekennerbischof Athanassius der Große (296—373) die Hauptrolle, indem er in Wort und Schrift die ewige Zeugung des Sohnes "aus der Substanz des Vaters" sowie das nicänische depodotod unter Erduldung unsäglicher Mühsale und Versolgungen die Auf verteihinte bis aufs Blut verteidigte.

b) Die gleiche Saltung bewies die Rirche, als Macedonius (um 360) den anderen Grundpfeiler der Trinität, die Gottheit und

Homousie des Hl. Geistes, zu unterwühlen begann.

Bieber war es der hl. Athanasius, der zuerst auf dem Plane erschien und diese Lehre sür "gottlos" und "schristwidrig" erklärte. Bgl. S. Athanas., De incarn. Dei Verdi (dei Migne, PP. gr. XXVI, 998): "Gottlos ist es, den heiligen Geist geschaffen oder gemacht (κτιστον ή ποιητόν) zu nennen, wo doch das ganze Alte und Neue Testament ihn mit dem Bater und wo doch das ganze Alte und Neue Testament ihn mit dem Bater und Sohne aufzählt und verherrlicht, weil er von der gleichen Gottheit ist (συναριθμεί καὶ δοξάζει, διότι τῆς αὐτῆς θεότητός ἐστιν " Ihm kamen die drei Kappadozier zu Hilfe: Gregor von Razianz in seinen "fünftheologischen Reden", Gregor von Rhssa (De Trinitate et Spiritu Sancto) und namentlich Basilius (Ad Amphilochium de Spiritu Sancto), der eine Menge älterer Traditionszeugen beibringt (c. 29). Außerdem sind noch erwähnenswert der hl. Amphilochius, seit 374 Bischof von Jonium und Metropolit von Lykaonien, welcher im Kamen einer Shnode der Bischösse Theoniens ein herrliches Shnodalschreiben (Epist. synod. contr. pneumatomachos) über die wahre Gottheit des Hl. Geistes veröffentlichte, sowie der interessante Didhmus der Blinde von Alexandrien († um 395), dem wir außer dem bedeutenden Werke De Trinitate (περί τριάδος) noch eine besondere außer dem bebeutenden Werke De Trinitate (περί τριάδος) noch eine besondere Schrift De Spiritu Sancto in ber lateinischen Ubersetzung bes hl. Hieronymus verdanken. "Die Schrift zählt in der Tat", bemerkt Bardenhewer (Patrologie, 2. Aufl., S. 269, Freiburg 1901), "zu den besten Leistungen der alten Kirche

über diesen Gegenstand." Über ihn vgl. Bardy, Didyme l'Aveugle, Paris 1910. Im Abendlande ragen hervor der hl. Ambrosius (De Spiritu S. ll. III) und besonders Augustinus (De Trinitate ll. XV). Indem dieser in den letzten acht Büchern zugleich die erste umfassende spekulative Begründung des Trinitätsgeheimnisses versuchte, ist er zum Ausgangspunkt der mittelaltersteinen Scholastit geworden, da seine tiesen Spekulationen zunächst in das Monologium Anselms von Canterbury und von dort in das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus übergingen. Von hier aus sloß die augustinische Behre in die zahlreichen Summen, unter denen die des hl. Thomas von Aquin (S. th. 1 p. qu. 27 sqq.) von jeher den Ehrenplat behauptet hat.

2. Patristische Polemik. — Für die Reinheit und Unvers

2. Patristische Polemik. — Für die Reinheit und Unverwelklichkeit der kirchlichen Tradition in Sachen der Dreipersönlichkeit, bzw. der wahren Gottheit Christi und des H. Geistes, liefert das unentwegte Verhalten der Kirchenväter gegenüber den biblischen Einwänden der Arianer und Semiarianer neue und kostbare Belege.

a) Als "Achilles" galt den Arianern Sprichw. 8, 22: Dominus possedit me in initio viarum suarum: LXX έχτισέ με άρχην όδων αὐτοῦ. Unter Arianern wie Katholiken galt es vorab als ausgemacht, daß Gott hier den Logos oder Christum im Auge habe (f. o. S. 209). Die arianische Einrede eichien folglich berechtigt, daß nach der griechischen Septuaginta der Logos als urious Georgischen seine der Logos als urious Georgischen knoten gestaltete sich mannigsaltig, indem die einen an arianische Teytessällschung glaubten, andere die schwierige Stelle auf die Menschheit, wieder andere auf die Gottseit Christi bezogen wissen wollten. Wie immer aber sie die Sache auch anfassen mochten, alle hielten zähe an der Gottheit Christi als der zweiten Person in der hl. Dreifaltigkeit sest. Jene Kirchen= väter, welche grundlos an eine arianische Ginschwärzung von extise für ursprünglich έκτησε — έκτήσατο (von κτάομαι — acquiro, possideo) zu glauben geneigt waren, ließen sich von dem Gedanken leiten, daß Eva nach ber Geburt bes Rain sagte (Gen. 4, 1): Possedi (קניתי bon קניתי possedit) hominem per Deum, und sie schlossen hieraus, daß auch im hebräischen Urtert ber Sprichwörter, wie jest in ber Bulgata-Abersetung, gestanden haben müffe: Dominus possedit me (קנָני = generatione habet me; ἔκτησε oder έχτήσατό με). So Cpiphanius, Bafilius, Gregor von Nyffa und Hieronymus. Beil jedoch wegen der Parallelstelle in Sir. 24, 14: Ab initio et ante saecula creata (%χισε) sum der Berbacht auf Bibelsälschung durchauß undegründet war, so bezogen die meisten anderen Väter, wie Athanasiuß und Gregor von Nazianz, den Vers auf die Menschheit Christi und übersetzen: "Der Herrerfchuf mich in meiner menschlichen Natur als Ansang (ἀρχή — Prinzip) seilswege." Näheres s. dei Petavius, De Trinit. II, 1, 3. Gine dritte Gruppe endlich trug nicht das mindeste Bedensen, den Vers sogar auf die göttliche Natur Chrifti zu beziehen, fei es, daß fie dem Verbum xrilein die bloß generische Bedeutung von producere = gignere unterlegten, wie der hl. Ephräm, oder daß fie darin einen draftischen Terminus zur Hervor-hebung der hypostatischen Selbständigkeit des Logos im Gegensate zum Bater erblickten, wie Hilarius. Auf alle Fälle blieb das Dogma bon der wahren Gottheit Chrifti und damit das der Trinität gewahrt. Über alle biefe Deutungen f. besonders Ruiz, De Trinit. disp. 96; S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 41 art. 3.

Das neutestamentliche Rüstzeug der Arianer war Joh. 14, 28: Pater maior me est. Hiermit soll Christus selbst seine Unterordnung unter den Bater außgesprochen haben. Auch hier war die Haltung der Bäter eine ungleichartige. Während die Lateiner den Außspruch durchweg auf die Wensch heit Christi beschrent und damit in einsacher und tressender Außlegung dem arianischen Einwurfe die Spize abbrachen, entschieden sich die

meisten Griechen, mit Athanasius und Gregor von Nazianz an ihrer Spihe, für die etwas gezwungene Annahme, daß Christus fogar nach seiner Gott-heit insofern unter dem Bater stehe, als dieser in seiner Eigenschaft als erste Person, d. h. als αὐτόθεος = ἄναρχος, zugleich Prinzip des Sohnes sei, weshald letzterer westerlich als Deus de Deo gesaßt werden müsse. Der Ausdruck maior me soll hiernach nur die innergöttliche Ursprungsfolge, keinen Rang- und Machtunterschied zum Ausdruck bringen. Die aus der "Primogenitur" Christi hergenommene Schwierigkeit (s. v. S. 227) hat niemand fürzer und schlagender zuruckgewiesen als Ambrofius (De fid. I, 7): Legimus primogenitum, legimus unigenitum; primogenitus, quia nemo ante ipsum; unigenitus, quia nemo post ipsum. Über andere minder wichtige Einwände der Arianer und ihre patriftische Lösung vgl. Kleutgen, De ipso Deo p. 458 sqq; Schwane, Dogmengeschichte, Bb. II², § 12, Freiburg 1895.

b) Gegen die Gottheit des Hl. Geistes als der britten Person in der Trinität führten die Macedonianer neben vielen der Philosophie entnommenen Trugschlüffen eine Reihe von Schriftstellen ins Feld, beren faliche Deutung von den Rirchenvätern mit ebensoviel Sachtenntnis wie Glaubenstreue guructgewiesen wurde. Aus der Stelle in Kom. 8, 26: Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus schlossen die Häretiter also: Wer unter "Seufgern" zu Gott betet, ber tann nicht Gott fein: also ift ber Hl. Geift ein Geschöpf. Allein ohne auf die sehr naheliegende Annahme eines evidenten Anthropomorphismus zurückzugreifen, entkräftet Augustinus den Einwurf durch die treffende Bemerkung (Ep. 194 [al. 105], n. 6): Dictum est "interpellat", quia interpellare nos facit nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum. Menn die Pneumatomachen ferner aus der auffallenden Berschweigung des H. Seiftes in 1 Kor. 8, 6 auf seine Nichtgottheit oder Geschöpflichkeit schlossen, so trat ihnen Athanasius entgegen mit der Lehre (Ep. 1. ad Serap. 14): "Die heilige und selige Trinität ist unteilbar so mit sich selbst geeint, daß nach Nennung des Baters auch bessen vorge genannt ist und im Sohne der Geist. Und wenn der Sohn genannt wird, so ist im Sohne der Bater und der Seist ist nicht außerhalb des Logos, da es nur eine Inade gibt, welche aus dem Bater durch den Sohn im H. Geiste vollendet wird. Näheres is die Klautren des Auflagers In Schermann Die Gnttheit des s. bei Kleutgen, l. c. p. 490 sqq.; Th. Schermann, Die Gottheit des H. Geistes nach den griechischen Bätern des 4. Jahrhunderts, Freiburg 1901.

Drittes Rapitel.

Der Grund der Dreipersönlichkeit oder die Lehre von den innergöttlichen Prozessionen.

Richt nur die Tatsache, auch den inneren Grund für das Dafein breier Personen lehrt uns die Offenbarung in den zwei hervorgangen oder Ursprüngen oder "Prozessionen" tennen, welche erft das eigentliche Geheimnis der Trinität ausmachen und den Unterschied dreier realer Sypostasen, b. i. des Baters und Sohnes und Sl. Geiftes begründen. Unter einer innergöttlichen "Prozession" versteht man den "Ursprung einer göttlichen Berson aus einer anderen". Solcher Ursprünge oder Ausgänge gibt es nur zwei: die erste auf dem Wege der Zeugung (generatio, yévnzach), die zweite auf dem Wege der hauchung (spiratio, πνεύσις). Uber beide ift befonders zu handeln. Bgl. A. Stüdle, De processionibus divinis, Frib. Helv. 1895.

§ 1.

Der Ausgang des Sohnes vom Bater burch Zeugung.

3ur Literatur vgl. Anselm., Monolog. cap. 39—43; Ruiz, De Trinit. disp. 4 sqq.; Hurter, Compend. theol. dogmat. tom. I thes. 107; *Kleutgen, De ipso Deo l. II qu. 4 cap. 1 sq.; Franzelin, De Deo trino thes. 30; Deinrich, Bb. IV², § 241; Tepe, Vol. II p. 293—325; Diefamp, Bb. I², S. 265 ff.

- 1. Schriftbeweis. Da das Nicanum den Zeugungsbegriff formell in seine Glaubensentscheidung aufnahm, so ist ohne Frage nicht nur die göttliche Sohnschaft Christi, sondern auch seine Sohnschaft durch Zeugung katholisches Dogma.
- a) Ein indirekter Schriftbeweiß nimmt die früher bewiesene wahre Bater- und Sohnschaft zum Außgangspunkte und schließt also: Das Berhältnis zwischen Bater und Sohn läßt sich nur unter Boraussetzung wahrer und eigentlicher Zeugung vorstellen: folglich gibt im Schoße Gottes eine erste Prozession, welche wirkliche Zeugung ift. Wenn jede geschößsssliche Baterschaft nur eine blasse wirkliche Zeugung ift. Wenn jede geschößssliche Baterschaft nur eine blasse wirkliche Abchahunung der himmlischen ist (vgl. Eph. 3, 14), und wenn die übernatürliche Gotteskindschaft der Gerechten nur einen schattenhaften Reser der wahren Sohnschaft Christi darstellt (vgl. Joh. 1, 12; Gal. 4, 4), so folgt hierauß nicht etwa, daß die göttliche Zeugung nur im trodischen oder metaphorischen Sinne nach Analogie der geschößslichen zu benten sei, sondern umgekehrt, daß letztere alß bloß undolstommene Abspiegelung der göttlichen aufgefaßt werden muß. Im höchsten und eigentlichsten Sinne ist also nur die göttliche Zeugung wahre Zeugung, wie nur die Bottheit im eigentlichsten Sinne wahres Sein ist. Häusig wird echtheit der Zeugung in Gott schon durch die hinzugefügten Epitheta angedeutet, wie Filius unigenitus (Job. 3, 16 u. ö.) oder unigenitus a Patre (Job. 1, 14 u. ö.). Ganz klar ist dieselbe außgesprochen im Prolog (Joh. 1, 18): Unigenitus Filius qui est in sinu Patris (δ μονογενής νέδς δ διν είς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). Rimmt man noch die prägnanten Außdrücke der Sapientialbücher hinzu, wie (Sprichw. 8, 24): Im concepta eram . . . ante colles ego. parturiedar spwie (Sir. 24, 5): Ego ex ore Altissimi prodivi (alß λόγος) primogenita ante omnem creaturam, so schwindet der Ietzte Inder die Echtsische Geriftgemäßheit einer wahren Zeugung in Gott.
- b) Andere Bibeltexte lassen sich nur mit gewissen Sinschränkungen von einer innergöttlichen Zeugung verstehen. So lehrt Paulus (hebr. 1, 5): Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus (νίος μου) es tu, ego hodie genui te (γεγέννημά σε)? Der Berß stammt auß dem direkt messianischen Pf. 2, 7: "Jahve sprach zu mir, heute habe ich dich gezeugt." Zunächst hindert nichts, die göttliche Zeugung deß Sohneß hier außgesprochen zu sinden und somit mit Athanasiuß und Augustinuß unter dem hodie daß "ewige heute" oder die göttliche Ewigseit zu verstehen. Aber selbst wenn man in dem "Sohne" nur den "Messiaß" erwähnt fände, so stände doch wenigstenß die Gottheit deßselben sest, da Jahve seinem "gezeugten Sohn" auf dessen Berlangen die "Herrichaft erst in der Menschwerdung grundgelegt und in späteren Lebensabschintten Jesu nach außen kundgetan wurde, so haben einige Käter die obige "Zeugung" met aphorisch im Sinne von "Sinsehung" oder "Berhertlichung" und demgemäß daß hodie von einer bestimmten Zeit verstanden, sei es nun die Insarnation (Susedius, Theodoret, Chrusostomus) oder die Zause im Jordan (Justinuß Marthy) oder die glorreiche Auserstehung (Hilariuß, Ambrossiuß), so daß der Sinn heraußkommt: "Ich habe dich heute öffentlich zum Sohne eingesetzt oder als Sohn verherrlicht." Wenn endlich Rauluß die Auserstehung Jesu direkt auß Bs. 2, 7 zu begründen sucht (Ag. 13, 33), so

fcheint er fagen zu wollen: Gott mußte Jefum von den Toten erwecken, weil er nach Pf. 2, 7 der natürliche Sohn Gottes und folglich Gott felbst war. Bgl. A. Sanda, Synops. theol. dogmat. Vol. I p. 71, Frib. 1916.

Am eindringlichsten scharft Pf. 109 (110), 3 bie göttliche Zeugung ein: Tecum in principio in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum; ex utero ante luciferum (= ab aeterno) genui te. LXX: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ante luciferum (= ab aeterno) genui te. LXX: έχ γαστρός πρό έωσφόρου έγέννησά σε. Da außer der Itala und Bulgata auch die Septuaginta und die sprische Peschitta, die beide unmittelbar aus dem hebräischen Original geslossen sinch den Bers in obiger Fassung dringen und zudem die Kirchendäter mehrere Jahrhunderte hindurch aus ihm die göttliche Zeugung des Sohnes aus der Substanz des Baters gegen den Arianismus versochten, so darf die Theologie an diesen Tatsachen nicht gleichgültig drübergehen. Freilich liegt der massorische Text sehr im argen und trägt Spuren starker Korruption, die troß zahlreicher Emendationen (Kaulen, Peters, Schulz, Rießler, Buhl u. a.) noch nicht beseitigt ist. Sine neueste textstitische Unterguchung perdonsen wir Theis, der "durch einige kritische Handeriese, Auße Kießler, Buhl u. a.) noch nicht beseitigt ist. Eine neueste terrritische Untersuchung verdanken wir Theis, der "durch einige kritische Handrisse. Ausschedung zweier Slossen, Kichtigkellung zweier gewöhrer Buchstaben-verschreibungen und Umstellung dreier Konsonanken" einen zum Inhalt und Gedanken des Psalmes vorzüglich passenden Text herstellt (B. 3): "Bei dir ist die Fürstenwürde am Toge deiner Geburt; auf den hl. Bergen habe ich dich zum Könige gesalbt." Der Messias wird König auf dem irdischen Sion, weil bei seiner zeitlichen Geburt ein Sproß Davids, und ist König im himmalischen Sion als "sizend zur Rechten Jahoes", weil bei seiner ewigen Geburt der Sohn Gottes. Man sieht, daß auch in dieser Fassung eine göttsliche Leuren deutsche Staten durch bei beiteinet liche Zeugung burchklingt.

Traditionsbeweis. — Alle Kirchenväter und Synoden des vierten Jahrhunderts stellen das Dogma von der Zeugung des Gottessohnes in den Bordergrund, weil von ihr als ihrem logischen Antezedens die Ronfubstantialität oder Wesensgleichheit Christi

mit bem Bater abhängt.

a) Bunbig erklart Silarius (De trin. l. 11): Ignorat Deum Christum, qui ignorat Deum natum; Deum autem nasci non est aliud, quam in ea natura esse, qua Deus est. Sbenso turz sagt Augustinus (De Trinit. V, 6, 7): Ideo quippe Filius, quia genitus, et quia Filius, utique genitus. Die Einspelligfeit der patristischen Lehre ist aber im Grunde nichts anderes als der getreue Widerhall aller kirchlichen Glaubenssymbole, vom Apostolischen Glaubensbekenntnis angefangen dis zum Athanasianum, welches besonders scharf hervorhebt (bei Denz. n. 39): Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Exwähnung vervient auch noch ber 11. Anathematismus des Papstes Damasus (380 n. Chr.), welcher lautet (Denz n. 69): Si quis non dixerit Filium natum

de Patre, i. e. divina substantia ipsius, a. s. b) Rach der einstimmigen Lehre der Bäter und Theologen findet das göttliche Zeugungsverhältnis lediglich zwischen Vater und Sohn statt. Die Einführung noch anderer Verwandtschaftsbeziehungen, etwa einer innergöttlichen Mutterschaft, ist von der Patristis steds als gotteslästerlich verworsen worden (vgl. Epiphan., Haer. 62). Weil nämlich die göttliche Zeugung, wie bald näher dargetan werden soll, als eine rein geistige und zwar intellektuelle balb näher dargetan werden soll, als eine rein geistige und zwar intellektuelle aufzusassen ift, so bedarf es für Gott keines eigenen empfangenden und gebärenden Prinzips, da der Vater in intellektueller Weise seinen götklichen Sohn als adäquates Gleichbild seiner Wesenheit zeugt. Wenn trohdem in der H. Schrift und Patristif nicht selten don einer "Empfängnis" und "Geburt" des Sohnes Gottes dzw. don einem "Schoße" des Baters die Rede ist, so soll damit nur die Wahrheit der götklichen Zeugung als solche betont werden. Dieser Auffassung steht der Umstand nicht im Wege, daß die hypostatische Weisheit in den Sapientialbüchern sowohl als "Erstgeborene" wie als "Mutter der schönen Liebe" bezeichnet wird. Denn während mit letzterem Ausdruck lediglich die mütterliche Zartheit der Liebe gegen uns Menschen angedeutet werden soll, hat der Gebrauch des Femininum primogenita (statt primogenitus) zunächst einen grammatischen Grund, da das hebräische pipc sapientia gerade wie die σοφία der Septuaginta generis feminini ist. Bgl. Chr. Pesch, tom. IIs p. 283, Fridurgi 1906.

§ 2.

Der Ausgang bes Bl. Geiftes vom Bater und Sohne.

Jur Geschichte des griech. Schisma val. A. Werner, Geschichte der apologet. und polemischen Literatur der christl. Theologie, Bd. III, Schaffbausen 1864. *Hergenröther, Photius, 3 Bände, Freiburg 1867—69. I, 684 ff.; III, 399 ff. Langen, Die trinitar. Lehrdifferenz zwischen der abendl. und morgenl. Kirche, Bonn 1876. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. IV2, Freiburg 1879. — Zur Lehre dom Ausgange des Hl. Geistes vgl. Van der Moeren, De processione Spiritus S. ex Patre Filioque, Lovanii 1864. *Kleutgen, Theologie der Borzeit, Bd. I², Münster 1867. A. Vincenzi, De processione Spiritus S., Romae 1878. Sehr reichhaltig ist *Franzelin, De deo trino thes. 32—41, Romae 1881; Id., Examen doctrinae Macarii Bulgakow . . . de processione Spiritus S. 2. ed., Prati 1894. U. Aranich, Der hl. Basilius und seine Stellung zum Filioque, Braunsberg 1882. Palmieri, Theol. dogmat. orthodoxa p. 335 sqq., 1911; Bartmann, Bd. I², S. 202 ff. Bon Scholastitern vgl. S. Thom., Contr. Gent. IV, 24 sq. *S. Anselm., De processione Spiritus S. contra Graecos. Suarez, De Trinit. I. X. Ruiz, De Trinit. disp. 67. Petavius, De Trinit. I. VII. Bgl. noch Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique Vol. V s. v. Esprit-Saint.

Die zweite Prozession in Gott ist ein von der Zeugung qualitativ verschiedener Hervorgang, welcher im allgemeinen den Gattungsnamen "Ausgang" (processio, ἐκπόρευσις) beibehält, von denTheologen und mehreren Synoden aber "Hauchung" (spiratio,
πνεῦσις) genannt wird. Über den Ausgang des Heiligen Geistes
vom Bater lassen die Offenbarungsquellen nicht dem geringsten
Zweisel Raum. Dagegen gefallen sich die schismatischen Griechen seit
Photius in der häretischen Behauptung, daß der H. Geist vom
Vater allein, also nicht vom Sohne ausgehe. Dieser häretischen
Antithese, welche die Kirche lehramtlich zurückgewiesen hat, stellen wir
die fatholische These vom Ausgange des H. Geistes vom Vater und
Sohne entgegen.

Erfter Artifel.

Die Barefie des griechischen Schisma und ihre firchenamtliche Berwerfung.

1. Die Häresie der Schismatiker. — Wie weit die Irilehre vom Ausgange des Hl. Geistes allein vom Bater zurückeicht, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Als die Macedonianer den Hl. Geist für ein Geschöpf des Logos-Sohnes erklärten, glaubte das zweite allgemeine Konzil 381 die Gottheit desselben hinreichend sestellt zu haben, wenn es die Homousie desselben mit dem Bater durch den Zusat sicherte: qui ex Patre procedit.

Petavius und Bellarmin nehmen ohne genügenden Grund an, daß man Theodor von Modsveftia und Theodoret als die eigentlichen Urheber der Häreste ansehen dürfe. Wahrscheinlicher ist, daß gewisse Restorianer allmählich zu der Ansicht kamen, als ob das Konstantinopolitanum 381 den Ausdruck ex Patre im ausschließenden Sinne für ex solo Patre verstanden habe. Jedensalls trat die griechische Opposition zu Jerusalem 808 zum erstenmal offen in die Erscheinung, als einige sanatisierte Mönche den Lateinern die Einsügung des Filioque ins Credo wehrten und behaupteten, der Deit. Beift gebe nicht bom Sohne aus Doch mar es bem ebenfo gelehrten wie ehrgeizigen und verschmitzten Photius, Patriarchen von Konstantinopel (869), vorbehalten, die Lateiner anläßlich des Filioque der Häreste zu bezichtigen und die Leugnung des Hervorganges des Hl. Geistes auch aus dem Sohne zu einem Hauptdogma der griechischen Kirche zu erheben. Auf der Synode von Konstantinopel i. J. 879 verdammten die Kriechen förmlich das Filioque. Unter Michael Carularius wurde bekanntlich bas Schisma in Permaneng erklart und dauert nach einer vorübergehenden Bereinigung im 15. Jahrhundert bis heute fort.

2. Das tirchliche Lehramt wachte forgfältig über die Rheinerhaltung der apostolischen Lehre, daß der Hl. Geist zugleich vom Bater und Sohne ausgehe. Dies zeigt aufs klarste die Geschichte der Einfügung des Filioque ins konstantinopolitanische Symbolum.

Obschon das Konzil von Sphesus 431 die Aufnahme eines "anderen Glaubens" (Denz. n. 125: έτέραν πίστιν) als des nicänischen in das Glaubens= bekenntnis ausdrücklich verboten hatte — womit nur heterodoge Zusätze gemeint waren —, so kamen doch bald Zeiten, wo das ausdrückliche Be-kenntnis der processio Spiritus S. etiam ex Filio zur Glaubenspflicht wurde. Zuerst stellte sich diese Notwendigkeit in Spanien ein, als beim Abertritt der axianischen Goten unter König Reccared die dritte Spnode von Toledo 589 den Zusatz Filioque verfügte und anordnete, daß beim Credo in der Messe der Passus ex Patre Filioque "mit heller Stimme" gesungen werbe. All-

der Passus ex Patre kilioque "mit heller Stimme" gesungen werde. Allsmählich verbreitete sich das kilioque zuerst nach dem Frankenkande, von dort nach England und Oberitalien, zuletzt nach Kom, wo die Päpste aus diszipstinären Gründen die Aufrichme nicht sonderlich begünstigten.
Wir sagen aus diszipstinären Gründen, weil dogmatisch die Sache selbst schon längst spruchreif geworden war. Denn schon i. J. 410 bekannten auf einer Spnode zu Seleucia 40 Bissösse übren Glauben in Spiritum vivum et sanctum, Paraclitum vivum et sanctum, qui procedit ex Patre et kilio (vgl. Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum a. 410, Lovanii 1868). Im Athanasianischen Glaubenskefenntnis bekannte man seit den 1868). Im Athanafianischen Glaubensbefenntnis befannte man feit bem 6. Jahrhundert: Spiritus S. a Patre et Filio. Borher hatte bereits die angebliche Spnode von Toledo 447, tatsächlich (nach den Untersuchungen von Morin und Künstle) nur die Privatarbeit eines spanischen Bischofs, erklärt: Spiritus S. a Patre Filioque procedent. Auch Paptt Hormisdas († 523) gebrauchte in einem Briefe an Kaiser Justin I. den Ausdruck: de Patre et Filio (f. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Joh v. Damaskus S. 157, Paderborn 1909). Diesem Beispiel waren viele Partifularhnoden gesolgt, wie das Konzil von Aachen 789, Friaul 791, Worms 868 usw. Ein überaus lebhaftes Interesse brachte Karl der Große dem Filioque entgegen, das daher besonders im Frankenreiche sehr beliedt war. Als sich die Franken freilich aus Albereiser beikommen ließen, die griechische Formel a Patre per Filium als ungenügend zu bekritteln, nahm Papst Hadrian I. dieselbe unter bem hinweis auf die griechischen Kirchenväter in Schutz.

Lange nach bem Ausbruche bes photianischen Schisma befagte fich bie vierte Lateransphnobe 1215 wieder mit der Sache und stellte als Glaubens-norm auf (Cap. "Firmiter" bei Denz. n. 428): Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus S. pariter ab utroque. Eine sehr wichtige Glaubensentscheidung erließ die ötumenische Shnobe von Lhon 1274, indem sie sehramtlich erklärte, daß der H. Geist aus Bater und Sohn als einem Hauchprinzip und in einem einzigen Spirationsakt hervorgeht. Bgl. Denz. n. 460: Spiritus S. aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duodus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duadus spirationibus, sed uni ca spiratione procedit. Im Unionsdektet von Florenz 1439 wurde diese Glaubenslehre seiertich bestätigt (Denz. n. 691): Diffinimus, quod Spiritus S. ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ad uno principio et unica spiratione procedit. Auf dieser Desinition beruht das theologische Axiom: Duo quidem spirantes, sed unus spirator.

Die zu Florenz 1439 zustande gekommene Wiedervereinigung war infolge des Fanatismus des schismatischen Bischofs Markus Eugenikus von Ephesus leider nur von kurzer Dauer. Wie zum Wahrzeichen des göttlichen Jornes zog am 29. Mai 1453 der siegende Halbmond in Konstantinopel ein, dessen letzter Kaiser Konstantin XI. kämpsend siel.

3weiter Artifel.

Die positive Offenbarungslehre.

- 1. Schriftbeweis. Obschon die H. Schrift ausdrücklich nur das procedere Patre erwähnt (Joh. 15, 26), so schließt sie damit das procedere etiam a Filio nicht aus; vielmehr läßt sich dafür ein dreifacher Bibelbeweis führen.
- a) Nach neutestamentlicher Auffassung ist der Hl. Geist wie der "Geist des Baters", so auch der "Geist des Sohnes", indem er bald Spiritus Filii (Gal. 4, 6), bald Spiritus Christi (Röm. 8, 9; Phil. 1, 19; 1 Petr. 1, 11) heißt. Dieser Name hat aber in divinis nur dann einen faglichen Sinn, wenn der SI. Geift ebenso vom Sohne ausgeht wie vom Bater. Denn da Spiritus Filii eine Relation ausdrudt im Sinne von Spiritus alicuius, so tann dies nur erklärt werden als spiramen Filii oder spiratus a Filio d. h. der Sauch, Odem des Sohnes. Diese Konsequenz ist unumgänglich für den, welcher mit den Schismatikern zugeben muß, daß der Sl. Geist nur darum Spiritus Patris (Matth. 10, 20) heißen fann, weil er aus dem Bater hervorgeht. Also ist a pari ju schließen, daß der 51. Geift nur insofern Spiritus Filii genannt wird, als er auch aus dem Sohne hervorgeht. Um diesen Schluß zur Gewißheit zu erheben, genügt es, noch auf den biblischen Ausdruck Filius Patris s. Dei hinzuweisen, der sich nur aus dem Zeugungsverhältnis zwischen Bater und Sohn rechtfertigt. Rein Bunder, daß zum Beweise des Ausganges des Hl. Geistes auch vom Sohne sich nicht nur lateinische (3. B. Augustinus), sondern auch griechische Rirchenväter (Athanasius, Gregor von Anssa, Maximus, Chrill v. Alex. u. a.) dieses ersten Argumentes bedient haben.

Als leere Ausrede muß die schismatische Antwort gelten, daß der biblische Name Spiritus Filii sich aus der Cleichwesenheit (Homousie) des Sohnes mit dem Bater rechtsertige, von dem allein der Hl. Geift ausgehe.

Aber ift nicht auch der Hl. Geift gleichwesentlich mit dem Bater, von dem allein der Sohn ausgeht? Und dennoch dürste Christus ohne offentundige Härelie nicht Filius Spiritus Sancti genannt werden, weil er aus dem H. Geiste eben nicht hervorgeht. Es bleibt also zu Recht bestehen, daß vert er auch aus teinem anderen Grunde Spiritus Filii sein kann, als weit er auch aus dem Sohne stammt.

b) Einer noch stärkeren Beweiskraft erfreut sich der biblische Beweis aus der Geistsendung. Unter "Sendung" (missio) über-haupt versteht man im abstraktesten Sinne "den Ausgang des einen vom anderen fraft irgendeines Bringips gum Zwede ber Erfüllung

einer Aufgabe".

Demnach gehören zum Wesen einer jeden Sendung, sei es eine göttliche oder eine geschöpsliche, drei Begriffsstücke: der reale Unterschied zwischen "Sender" und "Gesandtem", da fein Einzelwesen sich selber "senden" tann; sodann eine gewisse Abhängigkeit des Gesandten vom Sendenden; endlich die Beziehung des Gesandten zu einem Terminus (Ort oder Wirkung). Lassen sich diese dreis eines feldst dei undersönlichen Wesen konstatieren, wie vallen has diese deit Stiate seicht det underspinlichen Wesen ihre Strahlen zur Erleuchtung und Erwärmung der Erde "außsendet", so treffen sie vollends bei persönlichen Wesen zu, wie wenn der Sesandte ober Legat im Auftrage seines königlichen Senders irgendwo eine Aufgabe ober Mission zu erfüllen hat. Aus der Begriffsbestimmung folgt, daß der Gesandte (missus) ein doppeltes Berhältnis eingeht: das eine zum Sender (mittens) als seinem terminus a quo, das andere zum Zielpunkte der Mission als seinem terminus ad quem. Bei der Übertragung des Begriffes der Sendung auf göttliche Verhältnisse sind der Übertragung des Besgriffes der Sendung auf göttliche Verhältnisse sind der Namentlich darf nicht an freatürlichen Unvollkommenheiten auszuschließen. Ramentlich darf nicht an eine Loslösung der einen göttlichen Person von der anderen oder an örtliche Bewegung gedacht werden; dies widerspräche dem Wesen des Dreieinigen. Folglich kann eine Person von der andern nur insosern "gesendet" werden, als fie aus ihr entspringt. Diese ewige Prozession kann man folglich die innere Sendung nennen (missio ad intra). Die zeitliche Sendung nach außen ist mithin nichts anderes als das Spiegelbild der inneren Sendung, d. h. des ewigen Hervorganges der einen Person aus der anderen.

Run steht aber durch vollständige Induktion die biblische Tatsache fest, daß der Bater immer nur sendet und niemals gesendet wird, daß der Sohn sowohl sendet als auch gesendet wird, endlich daß der Sl. Geist immer nur gesendet wird und niemals sendet. Da der Bater sowohl den Sohn als den Hl. Geist sendet, so schließen auch die Schismatiker mit Recht, daß Sohn und Geist vom Bater ausgehen. Run wird aber der SI. Geist nach der Schriftlehre nicht bloß vom Bater gesandt, sondern auch vom Sohne (vgl. Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7); folglich geht der Hl. Geist nicht nur vom Bater aus, sondern auch vom Sohne. Dieser Schriftbeweis aus der Sendung ift fo einleuchtend, daß er auch den Batern, griechischen wie lateinischen, geläufig war (vgl. Franzelin 1. c. thes. 33). So lehrt Fulgentius (Contr. Fabian, fragm. 29): Filius est a Patre missus, quia Filius est a Patre natus, non Pater a Filio; similiter etiam Spiritus S. a Patre et Filio legitur missus, quia a Patre Filioque procedit.

c) Den Söhepunkt der biblifchen Beweisführung bildet die flassische Stelle Joh. 16, 13 ff.: Cum autem venerit ille

Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed, quaecunque audiet, loquetur et, quae ventura sunt, annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia quaecunque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: quia de meo accipiet (λήψεται, in anderen Codd. λαμβάνει) et annuntiabit vobis. Um die dogmatische Tragweite dieses herrlichen Textes zu ermeffen, erwäge man folgendes. Es heißt gunächst vom Sl. Geifte, daß er von Chriftus seine Biffenschaft des Butunftigen "hort" und "empfängt" (audiet - accipiet), wobei zu bemerken ist, daß die Futura sich nicht auf das innere und ewige Wesen des 51. Geistes, sondern nur auf die in der Zutunft liegende Offenbarung nach außen beziehen können. Run kann aber eine göttliche Berson von einer anderen nur insofern "hören" und "empfangen", als sie ihr Biffen und folglich ihr Befen nicht "von sich selbst" (a semetipso, άφ' έαυτοῦ) besigt wie der Bater, sondern durch Besensmitteilung von ihr empfängt. Bgl. S. Augustin, In Ioa. Tract. 99, 4: Ab illo audiet, a quo procedit. Audire illi scire est, scire vero esse . . . A quo illi essentia, ab illo scientia. Auch Christus leitet all seine gottliche Wissenschaft vom Bater ab und "hört" und "lernt" von ihm, weil er von ihm gesandt wird. Bgl. Joh. 8, 26 f.: Qui me misit, verax est; et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo. Et non cognoverunt, quia Patrem eius dicebat Deum; Joh. 8, 28: A meipso (ἀπ' ἐμαυτοῦ) facio nihil, sed sicut docuit me Pater, haec loquor. Gleichwie also Christus nur insofern von seinem Bater "hört" und "lernt", als er seine göttliche Ratur samt allen Uttributen ber Allmacht, Wissenschaft usw. durch ewige Zeugung von ihm mitgeteilt erhält, so kann auch der 51. Geift vom Sohne nur unter der Boraussekung "hören" und "empfangen", daß er sein ganzes Wissen und Besen durch Origination von Christus erhält. De meo accipit = ex me procedit. Folglich geht der Sl. Geift sicher auch vom Sohne aus.

In ihrer Berlegenheit greifen die Photianer zu einer großen Willfürlichfeit, indem sie das griechische έχ τοῦ ἐμοῦ λήψεται durch Interpolation
von πατρός ergänzen zu: ἐκ τοῦ ἐμοῦ [πατρός] λήψεται durch Interpolation
von πατρός ergänzen zu: ἐκ τοῦ ἐμοῦ [πατρός] λήψεται, d. h. der H. Geist
empfängt sein Wissen wie sein Wesen von "meinem Bater", geht also von
diesem aus. Allein diese Interpretation ist aus vielen Gründen positiv
unmöglich. Denn abgesehen davon, daß sie nach einer Bemerkung des
griechischen Kardinals Bessard farion mit der Grammatik streitet, ist die Einichiedung von πατρός schon darum unzulässig, weil im vorhergehenden vom
Bater keine Rede war, sondern nur von Christius und seinem Berhältnis
zum Spiritus veritatis (Inh. 16, 13, 14). Folglich ist ἐχ τοῦ ἐμοῦ der Genitiv
des Neutrums τὸ ἐμόν — das Meinige. Unwiderleglich wird diese Aufiassung auß Inh. 16, 15: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt (ἐμά
ἐστι); propterea (διὰ τοῦτο) dixi, quia de meo (ἐχ τοῦ ἐμοῦ accipiet.
Aus Grund dieses evidenten Kontextes hat kein einziger griechischer Kirchenvater das ἐχ τοῦ ἐμοῦ anders denn als Neutrum ausgesabt: "Er wird vom
Meinigen nehmen." So z. B. Epiphanius (Ancor. bei M. gr. 43, 29):
"Der Eingeborene selbst redet vom Geiste des Baters und sagt: "Der vom

Bater ausgeht und vom Meinigen nehmen wird', damit er nicht als den

Bater und Sohn fremt (άλλότριον), sondern als gleichwesentlich und gleichsgöttlich gehalten werde . . ., aus dem Bater und dem Sohne (έν τοῦ πατρός καὶ τοῦ υίοῦ), dem Ramen nach der dritte." Über die patristische Exegese s. Petavius, De Trinit. VII, 5; Ruiz, De Trinit. disp. 67 sect. 2.

Übrigens gibt Christus selbst den genauen Grund an, warum und inwiesern der H. Geist von ihm "empfängt". Es ist der Grundsat: "Alles, was (πάντα δοα) der Bater hat, ist mein; ebendarum (διὰ τοῦτο) habe ich gesagt, ar wird vom Meinigen nehmen und es euch verkünden" (Joh. 16, 15). Hiernach besitzt der Sohn alles das, was der Bater hat, mit alleiniger Ausnahme der paternitas, die nicht mitteilbar ist. Wenn also der Bater, wie auch die Schismatiter einräumen, die Spirationstraft besitgt, fo geht diese, weil mitteilbar, durch die väterliche Zeugung auch in den Sohn über: folglich haucht der Sohn in Gemeinschaft mit dem Bater den Sl. Geift. Alfo geht der Sl. Geift auch vom Sohne aus. Mit Recht schließt Unselm von Savelsburg in einem Sorites (Dial. II, 8): Unde illi (scil. Spiritui Sancto) essentia, inde illi audientia; et unde illi audientia, inde illi scientia; et unde illi scientia, inde illi processio. Die gleichlautende Exegese der griechischen Bater, welche die Schismatiter ohne geistigen Gelbstmord nicht preisgeben können, s. bei Petavius 1. c. VII, 6.

2. Patriftifcher Beweis. - Die Photianer tonnen die Ubereinstimmung der lateinischen Rirchenväter in dieser Frage nicht in Abrede stellen. In diesem Zugeständnis liegt schon ihre Selbst-verurteilung, weil es völlig undenkbar erscheint, daß die bis ins neunte Jahrhundert mit der griechischen zur einen wahren Kirche Chrifti vereinigte lateinische Rirche in icandlicher Sarefie gelebt haben foll. Die Griechen können aber außerdem aus ihren eigenen Batern des Abfalles von ihrer Bergangenheit überführt werden, worauf wir

den Bäterbeweis beschränken wollen.

a) Einer der angesehenften Griechen ist der hl. Athanasius († 373). Er lehrt ausdrücklich, daß "der Hl. Geist im selben Berhältnis zum Sohne stehe wie der Sohn zum Bater", daß solglich das ganze Wesen des Baters "durch Bermittlung des Sohnes" in den Hl. Geist übergeleitet werde. Bgl. S. Athanas., Ad Serap. ep. 3 n. 1 (M. gr. 26, 625): Qualem scimus proprietatem (lδιότητα) esse Filii ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum S. comperiemus. Et quemadmodum Filius dicit: "Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt", ita haec omnia per Filium (διά τοῦ υίοῦ) in Spiritu Sancto esse deprehendemus. Jm "Anhauchen" der Apostet durch Christus erblicht er ein Symbol des "Servorganges" des Hl. Geistes aus dem Sohne. Bal. De incarn. c. Arianos n. 9: "Der Sohn hauchte den Hl. Geist Chriftus erblickt er ein Shmbol bes "Hervorganges" bes Hl. Geiftes aus dem Sohne. Bgl. De incarn. c. Arianos n. 9: "Der Sohn hauchte den Hl. Geift ins Antlits der Apoltel und sprach: Empfanget den Heiligen Geift, damit wir lernen, daß der den Jüngern gegebene Geift aus der Fülle der Gottheit ftamme; in Chriftus nämlich, fagt der Apoltel, wohnt die ganze Fülle der Gottheit förherlich." Deswegen darf er den Sohn oder Chriftus geradezu "den Quell des Hl. Geiftes" (την πηγήν τοῦ άγίου πνεύματος) nennen (De incarn. c. Arianos 9). Alle diese und ähnliche Wendungen sind edenso viele gleichwertige Ausdrücke für den "Ausgang" des Hl. Geiftes vom Sohne.

b) Die Stellung des hl. Basilius († 378) zum Filioque ergibt sich schne nus seiner beständigen Behre, daß der Hl. Geift "aus dem Bater durch

ben Sohn" hervorgehe. Bgl. Basil., De Spir. S. c. 18, 45 (bei M. gr. 32, 149): "Έν δὲ καὶ τὸ ἄγιον πνεύμα . . . , δι' ἐνὸς νίοῦ τῷ ἐνὶ πατρὶ συναπτόμενον. Ετ lehrt ferner (l. c. n. 47), daß "die göttliche Würde auß dem Vater durch den Eingeborenen in den Geift (ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεϋμα) gelangt". In der berühmten Stelle, welche 3u Florenz 1439 bezüglich ihrer Echtheit zu erregten Debatten zwischen Anteinern und Griechen Anlaß gab, dehauptet er (Contr. Eunom. III, 1 bei M. gr. 29, 656): Dignitate (i. e. secundum originem) namque Spiritum secundum esse a Filio [cum habeat esse ad ipso atque ad ipso accipiat et annuntiet nobis, et omnino ad illa causa dependeat — παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν καὶ δλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημμένον], tradit pietatis sermo. Der eingeslammerte Nedenjah, der ein unzweideutiges Zeugniß für den Außgang des δι. Geiftes dom Sohne bietet, wurde don den Griechen als unecht bestritten. Zedoch sind diese Worte "auß äußeren und inneren Gründen als echt und ursprünglich anzuerkennen, wie denn, selbst wenn sie derworsen werden dürsten, das, was sie besagen, durch den Zusammenhang der Argumentation als schlechterdings unentbehrliche Voransssehung des Verfasserviesen werden würde" (Bardenhewer, Patrologie, 2. Ausl., S. 246, Freidurg 1901). Näheres s. bei A. Aranich, Der hl. Basiliuß in seiner Stellung zum Filioque, Augsdurg 1882; F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basiliuß, Paderborn 1912.

c) über den hl. Gregor dan Razianz († 389) bemerkt Bardenhewer

(a. a. O. 254 f.): "Das Filioque kommt bei Gregor nicht fo unumwunden und unzweideutig zum Ausdruck wie bei Bafilius. Gleichwohl fest Gregor wieder und wieder als anerkannt und zugegeben voraus, daß auch der Sohn Prinzip des H. Geistes ist Wenn in der dor den Vätern des zweiten ötunenischen Konzils (381) gehaltenen Rede (Or. 42 n. 15) der Vater ἄναρχος, der Sohn ἀρχή und der H. Geist τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς genannt wird, so ist damit notwendig zwischen Sohn und Geist die Wechselbeziehung des Hervorschaft der Vater de bringenden zu dem Bervorgebrachten und umgekehrt behauptet. Der St. Geift wird aber auch ausdrücklich als το έξ αμφοίν συνημμένον bezeichnet (Or. 31 n. 2), ,bas aus beiben Geeinte', b. i. bas vom Bater und Sohn gemeinfam Ausgehende. Das Gedicht Praecepta ad virgines endlich ichließt (M. 27, 632) mit den Worten: "Ein Gott aus dem Erzeuger durch den Sohn zum großen Geiste (είς θεός έχ γενέταο δι' υίέος ές μέγα πνεύμα — die sog χίνησις της μονάδος είς τριάδα), indem die volltommene Gottheit in volltommenen Perjonen subsistiert." Bgl. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach bem hl. Gregor von Nazianz, Regensburg 1850. — Was seinen gleichzeitigen Kamensvetter, den hl. Gregor von Kyssa († nach 394) betrifft, so lehrt auch er, daß "der Hl. Geift als desondere Hypostase betrachtet wird, weil er aus Gott (έκ τοῦ Θεοῦ) ist und Christi ist (τοῦ Χριστοῦ), so daß er weder mit dem Bater die Eigentümlichkeit der Agenesie (τὸ ἀγέννητον). noch mit dem Sohne die Eigentumlichkeit des Eingeborenen teilt" (Serm. contr. Macedon. n. 2). Noch beweisfräftiger wurde eine andere Stelle sein, auf welche besonders der griechische Kardinal Beffarion gegen seine unionsfeinblichen Landsleute sich berief und bezüglich beren er über griechische Fälschung durch Ausradierung der Präposition ex aus einem altehrwürdigen Rober ber Werte Gregord zu Florenz bitter flagte. Die Stelle steht in Or. 3 de orat, dominic. und lautet: Spiritus S. et ex Patre (ἐκ τοῦ πατρός) dicitur et ex Filio esse (καὶ [ἐκ] τοῦ υίοῦ) perhibetur. Wäre dieje Legart richtig, so hatte Gregor von Ryssa den Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohne unmittelbar ausgesprochen.

d) Sehr flar hat Epiphanius († 403) das Filioque gesehrt. An mindestens drei Stellen gebraucht er die Hormel (Ancor. n. 8. 9. 11): Τὸ πνευμα έχ τοῦ πατρὸς χαὶ τοῦ υἰοῦ. Dazu kommt eine dierte (Haer. 74, 8): Audi, quisquis es, quod Pater vere est Filii Pater, totus lux, et Filius vere Patris lumen de lumine . . , et Spiritus Sanctus veritatis lumen tertium a Patre et Filio (φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς χαὶ υἰοῦ). Jhm ichließt sich Didhmus der Blinde († um 395) an, der trop seines Origenismus nach

bem Zeugnis des hl. Hieronymus (Contr. Rufin. II, 16) certe in Trinitate catholicus est. Die Stelle Joh. 16, 13 umschreibt er also (De Spiritu S. 2): Non enim loquetur a semetipso, hoc est non sine me et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris voluntate; quia non ex se, sed ex Patre et me est: hoc enim ipsum, quod subsistit, a Patre et me illi est. Eine andere größere Stelle s. bei Petavius, De Trinit. VII, 3, 6. Als Dritter gesellt sich der hl. Chrill v. Alex. († 444) hinzu, der besonders reich an Zeugnissen für das Filioque ist. Nicht nur gebraucht er die Formet (De adorat. in spir. et verit. bei M. gr. 48, 147): "Aus dem Bater durch den Sohn sließt der Geist hervor" (èx πατρός δι' υίοῦ προχεόμενον πνεύμα), sondern auch die andere (Thesaur., assert. 34. bei M. gr. 75, 586): Cum Spiritus S. nobis immissus conformes nos Deo efficiat, procedat autem ex Patre et Filio (πρόσισι δὲ καί ἐκ πατρὸς καὶ υίοῦ), manifestum est eum esse divinae substantiae, substantialiter in ea et ex ea procedens (οὐστωδῶς ἐν αὐτῆ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν),

έξ αὐτῆς προϊόν),

e) In seiner berühmten bogmatischen Rede faßte Kardinal Bessarion in Floreng 1439 die gesamte Lehre der Batriftit also zusammen (Hardouin., Concil. tom. IX, p. 367): Latini Patres clarissime et disertissime docent, Spiritum S. procedere ex Filio et Filium, sicut Patrem, esse eius principium. Deinde Orientales quoque, non secus ac Occidentales, hoc ipsum dicere demonstravimus, cum alii Spiritum ex Patre per Filium procedere, alii ex Patre et Filio atque ex ambobus esse aiunt, sicque aperte docent, esse etiam ex Filio. In Wirklichkeit enthalten beide Ausdruckweisen, sowohl die lateinische ex Patre Filioque als die griechische ex Patre per Filium, erst in ihrer harmonischen Berbindung die gange Wahrheit. Nicht als ob die lateinische Formel ausschlieflich auf die Lateiner, die griechische auf die Griechen beschränkt geblieben ware. Denn tatfachlich kommt die griechische Formel, von Scheeben "die organische Auffassung" genannt, auch bei Tertullian (Contr. Prax. c. 4), Novatian und Hilarius (De Trinit. XII, n. 57) vor, wie umgekehrt die "persönliche Auffassung" der Lateiner auch den griechischen Bätern nicht ungeläufig ist, wie wir soeben gesehen haben. Freilich hat die "organische" Formel zur Boraussetzung, daß die Praposition διά kaufale Bedeutung erhält, um dem Sohne bei der Hauchung des SI. Geistes eine attive Mittatigfeit zu sichern und ihn nicht gum blogen Durchgangspuntt oder "Ranal" der väterlichen Spiration herabsinten zu laffen; benn Bater und Sohn bilden gusammen ein ungeteiltes Sauchpringip, und die Spiration ift ein einziger, von beiden gemeinschaftlich vollzogener (notionaler) Att. Bahrend dieses wichtige Moment der Gemeinsamkeit fehr flar in der koordinierenden Auffassung der Lateiner jum Ausdruck tommt, tritt hingegen ein anderes Moment etwas in den hintergrund, daß nämlich trot der Identität des Spirationsaftes der Bater das Urpringip («ναρχος), der Sohn aber das Pringipiierte (Geog en Geou), also auch der die virtus spirandi vom Bater Empfangende bleibt, eine Wahrheit, welche die griechische Formel viel icharfer hervorhebt (vgl. S. Thom, S. th. l. p. qu. 36 a. 3).

In letterem Lichte allein ift die Haltung des vom hl. Thomas (l. c. a. 2 ad 8) zu Unrecht getadelten hl. Johannes von Damaskus (um 740), eines vermeintlichen Kronzeugen für die Schismatifer, zu beurteilen, wenn er scheinbar den Außgang des hl. Seistes auch auß dem Sohne leugnet. Denn er lehrt nur (De sid. orthod. l, 12 bei M. gr. 94, 849): Kat vioï de trouga, odx' de et adrov, àλλ' de di adrov en teapret kat vioï de trouga, odx' de et adrov, àλλ' de di adrov en ton narpoe encochevor μόνος γάρ αίτιος (= άρχη άναρχος) ό πατήρ. Aber die analoge Lehre des hl. Mazimus des Befenners († 662), des zweiten Hauptzeugen der Photianer, des lateinischen Kirchendäter mit den griechischen in dieser Aussalfung vollfommen überein. Denn z. B. Augustinus lehrt (De Trinit. XV, 17, 29 dei M. lat. 42, 1081): De quo (Patre) procedit principaliter Spiritus S. . . . Ideo autem addidi "principaliter", quia et de Filio Spiritus S. procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verdo dedit, gignendo dedit. So erklärt aber auch Chrhsostoph fo geschieht dies aus teinem anderen Grunde, als daß niemand vermute, daß der Sohn ungezeugt sei." Das Florenzer Konzil 1439 hat in seinem Unionsdekret diese Aussteinien amborum, wie schon orcher das Konzil von Lyon 1274, zu sörmlichen Glaubenssäßen erhoben (f. d. S. 269 f.).

- f) Obicon die Berschiebenheit der griechischen und der lateinischen Auffassung selbstverständlich nicht auf einer grundsäplichen Glaubensdifferenz beruht, was schon durch die gelegentliche Kreuzung beider hüben und drüben ausgeschlossen bleibt, so ift sie doch noch groß genug, um eine kurze Erklärung und Würdigung herauszusordern. Der ganze Unterschied wurzelt zulet in der Verschiedenheit des Ausgangspunttes der Betrachtung. Die Griechen, als beren thptscher Vertreter der hl. Johannes von Damaskus gelten darf, gehen aus von den göttlichen Personen, und zwar zunächst von der Person des Baters, aus dem sie mit Hilse der innergöttlichen Ursprünge in gerader Linie ben Bogos-Sohn und ben Sl. Geift gemiffermaßen genetisch ableiten. Der drohenden Gefahr des arianischen Subordinationismus suchen die Griechen durch starke Betonung der bloßen Ursprungsfolge im Gegensatzt zu einer unzulässigen Macht- und Rangsolge ebenso vorzubeugen, wie sie gegenüber dem Tritheismus die Einheit der Natur durch die trinitarische Perichorese sicherfellen, trast deren die drei göttlichen Personen sich zur strengen Naturidentität zusammenschließen. Den umgekehrten Weg schlagen die Lateiner ein, an ihrer Spitze der hl. Augustinus, indem sie ihre Betrachtung nicht mit den göttlichen Personen beginnen, sondern mit der Wesenheit und Natur Gottes, welche vermöge der innergöttlichen Zeugung und Hauchung in einem naturnotwendigen Lebensprozeß zu drei göttlichen Personen nach innen sich entsaltet. Da aber das Wesen Gottes höchst einheitlich und einsach ist und jeder Spaltung abhold, so kann leicht die Versuchung entstehen, die Dreipersönlichkeit mit Sabellius rein modalistisch zu sassen und eine wahre Lebenstrinität nicht auffommen zu laffen. Diefer Gefahr fteuern die Lateiner durch den fruchtbaren, aber auch garten Begriff der gottlichen Relationen, welcher die trinitarischen Personen als subsistente Beziehungen auffaßt und alles, was keinen relativen Gegensatz begründet, in die unterschiedslose Einseit der Natur zurücksallen läßt. Zum Ganzen vgl. Pesch. Theologische Zeitfragen II, Freiburg 1900; *Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen und lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses, Paderborn 1909.
- 3. Theologischer Beweis. Gegen die unionsseindlichen Griechen zu Florenz 1439 machten die lateinischen Theologen mit Recht den Grundsatz geltend, daß, wenn der Sohn von der Mit-

hauchung des 51. Geistes ausgeschlossen würde, jedweder Grund für die hypostatische Unterscheidung zwischen Sohn und Geist wegfiele; benn nur auf Grund eines relativen Gegensages, nämlich des Hauchens (spirare) und Gehauchtwerdens (spirari), fonne der

Sohn eine andere Person sein als der Sl. Geift.

a) Bahrend ber hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 36 a. 2) und seine Schule diese einleuchtende Folgerung wirksam zur Geltung bringen, glaubt hingegen Scotus (In dist. 11 qu. 2) mit einigen seiner Anhänger dieser rein theolosgischen Beweissiührung grundlos die Stringenz absprechen zu dürfen (vgl. de Rada, Controv. theol. inter S. Thomam et Scotum lib. I Controv. 15, Coloniae 1620). Von seiten der sententia communis hat dies Verhalten dem Scotismus mehr ober weniger herben Tabel eingebracht (vgl. Ruiz, l. c. disp. 68 sect. 5). In Wirklichkeit ist das gedachte Argument in seinen

Grundlagen bis heute unerschüttert geblieben.
Denn wenn es ein kirchliches Axiom ist, über welches in der Lehre von den göttlichen Relationen näher zu handeln sein wird, daß "in Gott alles unterschiedslos eins ist, wo kein relativer Gegensat von Person zu Person einen realen Unterschied begründet", fo tann offenbar zwischen Sohn und Geift nur dann ein persönlicher Unterschied obwalten, wenn zwischen beiben ein relativer Gegensatz sich nachweisen läßt. Ein solcher ist nun aber nur auf Grund des Ausganges der einen Person von der anderen denkbar: folglich geht der St. Geist auch vom Sohne aus, sonst müßten beibe in die unterschiedslose Einheit guruckfallen und ihre Selbständigkeit als Personen

einbüßen.

b) Die Einwendungen bes Scotus sind nicht ftichhaltig. Er meint: Benn nur der Sohn hauchte, nicht auch der Bater, so würde trozdem der versönliche Unterschied zwischen Bater und heiligem Geift vorhanden sein: solglich könne der Ausgang als solcher feine conditio sine qua non sür den Bestand des relativen Gegensases und der hypostatischen Berschiedenheit dilben. Darauf ist zu erwidern, daß der H. Geist in der gemachten Boraussehung immerhin noch dom Bater ausgehen würde, wenn auch nur mittelbar durch den Sohn; dieser mittelbare Ausgang wirde aber zur Begründung des relativen Gegensasse und somit des hypostatischen Unterschiedes zur Kot ausreichen. Nehmen wir dagegen den ungesehrten Fall der Schismatiser, daß nur der Bater hauchte, nicht auch der Sohn, so wäre der Sohn vermöge seiner Filiation zwar dom Bater persönlich verschieden, dom H. Geist aber erst dann, wenn er in einen relativen Gegensas zu ihm H. Geift aber erst dann, wenn er in einen relativen Gegensatz zu ihm gebracht würde, der eben nur auf Grund der processio möglich ist: folglich sorbert schon die theologische Logik, daß der H. Geist vom Sohne ausgehen muß. Näheres f. u. über die Relationen.

Viertes Rapitel.

Die spekulativ-theologische Ausbildung des Dogmas der Dreipersönlichkeit.

Literatur zu § 1. *Bañez, Comment. in S. theol. 1 p. qu. 32 a. 1; Suarez, De Trinit. I c. 11—12; *Ruiz, De Trinit. disp. 41—43; Franzelin, De Deo trino thes. 18—20, Romae 1881; Chr. Pesch S. I., tom II³, p. 268 sqq., Friburgi 1906; Heinrich, Bd. IV §§ 211—212, Mainz 1885; Küttimann, Das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit, Lindau 1887; Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 3. Aust., besorgt von Rademacher S. 17 ff., Freiburg 1911; Bayle, Dictionnaire s. v. Pyrrhonisme; Faustus Socinus,

Christianae religionis brevissima institutio in der Bibliotheca Fratrum Polonorum tom. I. p. 652 sqq., Irenopoli 1656; Anton Günther, Janusköpfe, Euriftheuß und Heraftes, Lydia, Borfchule (Gegen ihn Aleutgen, Theologie der Borzeit, Bd. I², S. 399 ff., Münster 1867); J. Döderlein, Philosophia divina. Gotteß Dreieinigfeit dewiesen an Araft, Kaum und Zeit, Erlangen 1889. — Zu § 2 vgl. S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 27 sqq. und seine Rommentatoren; ld., Contr. Gent. IV, 11; *Franzelin, De Deo trino thes. 26—31; Kleutgen, De ipso Deo l. II, qu. 4 art. 2—3, Ratisbonae 1881; Ośwald, Trinitätslebre § 12, Paderborn 1888. Reich an spesulativen Gedansen ift besonders *Scheeben, Handbuch der fath. Dogmatit Bd. I, §§ 116—127, Freiburg 1873 — Zu §§ 3 u. 4 vgl. Nottebaum. De personae vel hypostasis apud Patres theologosque notione et usu, Susati 1852. *C. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Infarnation, Mainz 1876; Stentrup, Zum Begriff der Hypostasis. Zeitschr. sür fatholische Theologie, 1877—78); Heinrich, Bd. IV, §§ 245—249; J. Uhlmann, Die Personlichseit Gottes und ihre modernen Gegner, Freidurg 1906; *Billuart, Summa S. Thomae: De ss. Trinitatis mysterio, diss. 2—6; S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 28 sqq.: Id., Contr. Gent. IV, 11 sqq. — Zu § 5 vgl. außer dem hl. Thomas (S. theol. 1 p. qu. 43) und seinen Rommentatoren S. Augustin., De Trinit. l. 2—4; Petav., De Trinit. l. VII; *Suarez, De Trinit. l. XII; Ruiz, De Trinit. disp. 82, 108 sq.; Franzelin l. c. thes. 42—48; v. Schäzler, Natur und Übernatur S. 42 ff., Mainz 1865. Chr. Pesch l. c. II³, 346 sqq.; Card. Manning, The temporal Mission of the Holy Ghost, New York 1905.

Das Dogma der Dreipersönlichkeit ist und bleibt für die Vernunst beswegen ein hochheiliges, undurchdringliches Geheimnis, weil uns nur durch die übernatürliche Ofsenbarung von der Existenz einer innergöttlichen Zeugung und Hauchung, die von selbst zu einer realen

Dreiheit gottlicher Berfonen führen, Runde geworden ift.

Steht diese unbeweisdare Tatsache aber einmal offendarungsmäßig sest, so ist die durch den Glauben erleuchtete und geleitete Vernunst allerdings imstande, durch strenge Schlußsolgerungen, durch Heranziehung von Analogien und Kongruenzguünden, endlich durch geschiefte Kombination der verschiedenen, zerstreut liegenden Offendarungselemente in der theologischen Erkenntnis der Trinitätslehre sortzuscher und selbst über dunklere Punkte sichere Ausschlüsse zu gewinnen. Sine solche spekulative Erörterung, welche der Sicherheit halber stetzsfort auf dem sessen der durch die unsehlbare Kirche erklärten Offendarungslehre zu sußen hat, bezieht sich in der Haubtsach auf zwei Kategorien von Problemen: einmal auf die nähere Beschaffenheit der zwei Prozessionen per intellectum et voluntatem, sodann auf die hieraus von selbst erstiebende Lehre von den göttlichen Relationen, Proprietäten und Notionen, der sich die Theorie der Appropriationen und Sendung en sachgemäß anreiht. Fragt man nach dem Sewißheitsgrad all dieser Lehren, so ist mit Gloßner zu erwidern, daß "jene wissenschaftlichen Bestimmungen der Theologen nur die unmittelbaren Konsequenzen des Dogmas bilden; sie sind gleichsam der Zaun des Gesehes, den kein Theologe ungestraft ignorieren darf" (Lehrbuch der fath. Dogmatif I, 2, S. 128 f., Kegensburg 1874). Bgl. S. Tho m., S. th. 1 p. qu. 32 a. 4.

§ 1.

Berhältnis der Trinität jur Bernunft.

1. Die Trinität als Geheimnis. — Die Dreipersönlichkeit Gottes bildet für die sich selbst überlassene Bernunft ein Geheimnis, das sie aus ihren eigenen Mitteln weder auffinden noch beweisen

fann. Auch nicht einmal nach geschehener Offenbarung ist die theistische Bhilosophie in der Lage, auf dem Bege zwingender Beweisführung die Möglichkeit, geschweige benn die Existeng und innere Notwendigfeit der Trinität zu bestätigen, weshalb diese auch zu den absoluten Mnsterien gezählt werden muß. Deshalb bemerkt der Aquinate sehr richtig (S. th. 1 p. qu. 32. a. 1): Qui probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Der tieffte Grund für die Unmöglichkeit strenger Beweisführung liegt in dem Umstande, daß unser Verstand trotz seiner Erleuchtung durch das Licht der Offenbarung das Wesen der Gottheit hier auf Erden nicht intuitiv schaut, sondern aus den Werken der Schöpfung als einer Wirkung Gottes diskursiv erschließt. Nun ist die Welt aber das Produkt Gottes, nicht insofern er dreipersönlich ist d. h. Bater, Sohn und H. Geist, sondern insofern die drei Personen als der eine Gott das Universum aus nichts ins Dasein gerusen haben (Näheres s. in der Schöpfungslehre). Folglich vermag die Betrachtung ber Belt= dinge zunächst nur zur Ertenntnis der göttlichen Natur als der schöpferischen Ursache aller Dinge, zur Ertenntnis der göttlichen Berfonlichkeit aber nur insofern vorzudringen, als es überhaupt feststeht, daß dem unendlichen Geistschöpfer die perfectio simplex des Bersonseins unmöglich fehlen kann. Wie sich aber dieselbe in concreto gestaltet, dafür mangelt uns jeder sichere und zuverlässige Dagstab. Bgl. S. Hieronym., Procem. ad l. 18 in Is.: De mysterio Trinitatis recta confessio est ignoratio scientiae.

Richt undeutlich infinuiert diese absolute Unergründlichkeit Matth. 11, 27: Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare; vgl. 1 Kor. 2, 11: Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Obschon eine feierliche Glaubensentscheidung der Kirche nicht beigebracht werden kann, so genügt doch zur dogmatischen Sicherstellung der absoluten Unzugänglichkeit des Trinitätsgeheimnisses — wenigstens im Sinne einer sicheren theologischen Konklusion — die Tatsache, daß das Batistanum (Sess. III de side et ratione can. 1 bei Denz. n. 1816) die Existenz absoluter Glaubensgeheimnisse überhauht unter dem Anathem gelehrt, die Christenheit aber den alters der gerade die Trinität wie als das wichtigste Christenheit aber von alters her gerade die Trinität wie als das wichtigste und grundlegendste, so auch als das höchste und tiesste aller Mysterien betrachtet hat. Bgl. S. Hilar., De Trinit. II, 5 bei M. lat. 10, 54): Posuit naturae nomina Patrem, Filium, Spiritum Sanctum . . .; quidquid ultra quaeritur, non enuntiatur, non attingitur, non tenetur.

2. Unbeweisbarteit der Trinität. — Hiermit ist für die Bürdigung der mannigfachen Philosopheme, welche die Scholastik zur Aufhellung des Geheimnisses herbeizieht, sowie namentlich der überaus gewagten Beweisversuche, die außerhalb der scholaftischen Kreise in buntem Wechsel bis in die neueste Zeit auftauchten, von

Saus aus ein sicherer Magstab gewonnen.

a) Zunächft ist sestzuhalten, daß die verschiedenen aus dem Reiche der Natur und des Geistes hergenommenen Analogien, welche die "Spur" (vestigium) oder gar das "Bild" (imago) der Trinität aufzeigen sollen, im Sinne der Scholastif keinen zwingenden Vernunftbeweis bieten, sondern nur wertvolle Hilfsbegriffe schaffen wollen, vermittelst deren die durch den Glauben erleuchtete Vernunft sich das bereits geglaubte und sestgehaltene Dogma im

Rahmen bes fortbeftehenden Geheimnisse zum tieseren Berständnis dringen kann (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 45 a. 7; qu. 93 a. 8). So lehrt auch das Prodinzialstonzil dom Eöln 1860 (tit. 1 cap. 6 in Collect. Lacens. T. V. p. 280): Argumentis etiam quidudam, non quidem necessariis et evidentidus demonstrare, sed congruis tantum et quasi similitudinidus illustrare et aliquatenus manisestare mysteria ratio potest, quemadmodum Patres et S. Augustinum prae ceteris circa ss. Trinitatis mysterium versatos esse videmus. Richt um das Unbegreissiche zu begreisen, sondern vornehmlich um klarer einzusehen, was wir denn eigentlich als Mossern vornehmlich um klarer einzusehen, was wir denn eigentlich als Mosserium zu glauben haben, hat die Schule unter dem Borantritt des hl. Augustinus auch die Philosophie in den beiligen Dienst des Glaubens gestellt. Die Bergleichung der zwei göttlichen Prozessionen mit der menschlichen Selbstersenntnis und Selbststieden Avzessionen mit der menschlichen Selbstersenntnis und Selbststiede wird ein ewiges Denkmal der spekulativen Tiese des hl. Augustinus bleiben. Bgl. S. Augustin., De Trinit. IX, 12, 18 (bei M. lat. 42, 972): Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verdum eius et amor tertius; et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantum se novit mens, quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quantus est. Aber die spekulative Erörterung blieb bei ihm sowohl wie innerhalb der rechtgläubigen Scholastis dem kirchenantlich sitzeren Offenbarungsglauben unter völliger Bahrung seines geheimnisveichen Charakters wesenklich untergeordnet (vgl. S. Thom., De pot. qu. 9 a. 5). Nicht einmal Richard von St. Vithor (De Trinit I, 4; III, 5; IX, 1), der statt bloßer Wahrscheinlichseitsbeweise sit wie Trinitälszugebeinnisserinde von, die erst unter Boranžserinde des schon bekannten Arinitätsgeheimnisserinde von, die erst unter Boranžserinde

einigen Wert beanspruchen dürfen.

d) Den allein berechtigten, patristisch-scholaftischen Standpunkt verließen bagegen jene Theologen, die, von Raimund Lullus angesangen die Anton Günther, im mehr oder minder fühnen Beweisgängen die Dreipersönlichteit Gottes auf streng demonstrativer Grundlage zu ersorschen sich vernaßen, dabei aber regelmäßig mit der Fälschung statt Ausbellung des Trinttätsbegriffs endigten. Aber Lullus urteilt Kuiz (l. c. disp. 41 sect. 1): Demonstrationes (eius) ridiculae sunt, deliria somniantis et male sani capitis (Räheres s. auch dei Vasquez, In S. theol. 1 p. disp. 133). Die "nathematische", auf den Begriff des Unendlichen gedaute Beweisssinkrung eines Markus Mastrossini, die dundensinhalt ebenso großen Eintrag, wie die tritheistisch angehauche Trinitätslehre Günthers, deren theologische Widerlegung das große und unsterbliche Berdierst 30s. Kleut gens dildet (Pheologie der Vorzeit Bd. I², S. 379 st., Münster 1867). Denn wenn Günther, dem Bantheisten Heraus als "Subjekt, Objekt und Identität" bzw. als "Sah, Gegensah und Gleichsah" begriffen zu haben vermeint, so ist er durch die gemachte Voraussehung "der triplizierten Ezistenz ein und derselben göttlichen Euchstanz" ebenso in die Fallgrude des Aritheismus geraten, wie etwas später Rosmini in diesenige des Pantheismus, wenn er in theosophischer Begriffsphantassit die der göttlichen Personen mit "den höchsten Seinsformen der Subjektivität, Objektivität und Herschiert Beide Erklärungsweisen sind deskwegen, jene durch Pius IX. und diese durch Les die Erklärungsweisen sind deskwegen, jene durch Pius IX. und diese durch Les diese Erklärungsweisen sind deskwegen, jene durch Pius IX. und diese durch Les diese Erklärungsweisen sind deskwegen, jene durch Pius IX. und diese durch Les diese Erklärungsweisen seins des Meet in Seinem seinem selsche Mottesbegriff ausgehen, wonach "Gottes Wesen die Aseität ist, diese Les bei der Erklärunge in Gottes Wesen dies der innere Erund der Ursprünge in Gott". Mit diesem mehr neuplatonischen, sein der und beit einem seinen beit Ernität.

c) Der nämliche Borwurf gefährlicher Sophistit kann noch weniger den rationalistischen Bersuchen erspart werden, welche den christlichen Trinitätsglauben als rein natürliches Gedankendrodukt der vorchristlichen Philosophieund Religionsschsteme hinstellen und ihn unter Entleerung seines übervernünstigen Inhaltes bereits in der platonischen oder neuplatonischen Philosophie, in der alexandrinschen Logoslehre des Juden Philo, in den Schristen des legendenhaften Hermes Trismeg istos, endlich in den Träumereien der kabbalistischen Theosophie keimhast angelegt und vorgebildet sinden wollen. Wirklich steht denn auch die christliche Trinitätslehre mit der platonischen Dreiheit: Gott, Ideen, Welt nicht weniger in hellem Widerspruch wie mit der indischen Trimurti-Lehre: Brahma, Vischnu, Siva, der dabylonischen Söttertrias: Ea, Mardut, Sivil und der chinesischen Tao-Philosophie: Himmel. Erde, Wensch, wie denn überhaupt zede außerchristliche Trinität mit der geoffenbarten des Christentums dei scharfen inneren Gegensähen nur eine rein äußerliche Uhnlichseit zur Schau trägt. Byl. G. van Noort, De Deo und et trino p. 193 sq., Amstelodami 1907. J. Kroll, Die Lehre des Hermes

Auch im perfiss. S. 71 ft. Nümter 1914.

Auch im perfisserömischen Mithraskult hat man zu Unrecht eine "religionsgeschickliche Parallele" zur chriftlichen Trimität zu sinben geglaubt. Die ursprüngliche perfische Dreifaltigkeit: Himmel, Weer und Erde und ihre hätere Umwandlung in die Trias: Mithras, Cautes und Cautopates entehalten schon darum kein Gegenstück zur Trimität, weil der ganze Mithrasbienst nichts anderes war als gößendienerischer Naturdienst oder Sonnenandetung, ein Kult, dem namentlich die Apotheose der römischen Kaiser in einem Maße für sich ausnutze, daß der Mithraziskmuß sich sörmlich zur Soldatene und Beamtenreligion des entarteten Kaiserreiches ausditdete. Dazu kommt, daß die beiden Facelträger Cautes und Cautopates, welche dem stiertötenden Sonnengott Mithras ständig beigesellt erscheinen, im Grunde nur zwei shmbolische Attribute des Mithras selbet sind und "den Aufgang und Niedergang der Sonne oder die Zunahme und Abnahme der Sonnenkraft im Frühling und Herbeiter könnte eine Stelle in der don A. Dieterich aufgesundenen Mithraskiturgie schenen, in der ein Gebat an Selos don einer göttlichen Zeugung des Sohnes dom Bater sprücht und im Gedanken zipfelt: "Mithras ist der Vater, Helios der Sohn dom Vater gezeugt, beide sind eins, der große Gott Pelios Mithras" (ὁ μέγας θεὸς "Ηλιος Μίθρας). Da diese Mithras-Liturgie jedoch notorisch in christlichen Zeit, und zwar auf ägydtischem Boden entstanden ist, so will und kann auch A. Dieterich die Möglichseit einer christlichen Entlehnung nicht in Averbe stellen, wie denn der Mortlaut des Gebetes einen solchen Berdacht von selbst nahelegt. Fedenfalls verdiete es das Wesen des Mithrasdienstes, welcher nicht auf einen unsichtbaren tranzendenten Gott, sondern ausschließlich auf die sichtbare Naturerscheinung der Sonne und der Sonnentraft gerichtet war, die christliche Trinität mit der Withras-Religion auf eine Stufe zu seicher der nahe bei gerenfals verdiete es das Aesen des Keichen bielmehr zueinander im selben der genetisch

3. Rolle der Bernunft gegenüber dem Unglauben. — Auf einem ganz anderen Standpunkt steht dagegen die Bernunft, wenn sie ihre angestammten Kräfte zur Biderlegung der vermeintlichen Unmöglichkeitsbeweise gebraucht und den Schein der von der ungläubigen Philosophie behaupteten Absurdität von den christlichen Geheimnissen abzuwehren sucht. Zur Betätigung ihrer spekulativen Kräfte bleibt ihr hier ein aussichtsvoller und breiter Spielraum vorbehalten, indem es ihr regelmäßig gelingt, in peremtorischer Beise alle sog. Argumente siegreich zu entkräften, welche der Unglaube

zum Erweise der Unmöglichkeit oder Bidervernünftigkeit von drei göttlichen Personen in einer Natur unaufhörlich herbeiträgt. Diese beschränkte Aufgabe fällt offensichtlich nicht mit der anderen zusammen, welche den stringenten Beweis der positiven Denkbarkeit und folglich der Birklichkeit der Trinität zu erbringen sich anmaßt; denn Möglichkeit und Birklichkeit sind in Gott Dinge, die sich decken. Gegenüber den Einwürfen des Unglaubens nimmt die Bernunft vielmehr nur eine Defensivstellung ein, indem sie lediglich die Unstichkaltigkeit der Gegengründe aufdeck, ohne damit einen inneren Einblick in die positive Möglichkeit der Dreipersönlichkeit in beweis-

träftiger Form zu gewinnen.

Was immer der Irrglaube oder Unglaube aller Jahrhunderte von Telsus dis Strauß gegen das erhadene Grundgeheimnis des Christentums aus angeblichen Vernunstprinzipien vorzubringen wußte, das hat die christliche Philosophie stets noch als ein Truggewebe nichtiger Einwürfe und haltloser Scheinbeweise aufzuzeigen verstanden. Sie strast die Behauptung Schopenshauers Lügen: "Eigentlich ist ein Mysterium ein ossendurzes Dogmas Parerga und Paralipomena V. Il S. 385, Leipzig 1874); denn Glaube und Vernunst verhalten sich nicht zueinander wie Unsun und Sinn, sondern wie Wahrheit und Wahrheit, die deide aus dem Urquell aller Wahrheit, ben David Fr. Strauß aufgestellt: "Wer das Symbolum "Quierumque" beschalten sich nicht zueinander wie Unsun und Lerungen des Sahes nach, den David Fr. Strauß aufgestellt: "Wer das Symbolum "Quierumque" beschworen hat, der hat die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen" (Glaubenslehre Vd. I S. 460, Tübingen 1840); denn kein Sah der Logiststet der Arinität positiv entgegen. Vielmehr ließe sich unschwerz zeigen, wie gerade die Vesstreter der Trinität die Regeln des Syllogismus unverantwortlich mißhandeln und alle ihre Einwendungen unheilbar am Grundseihler der quaternio terminorum kranken. Nicht minder salsch und geschmacklos ist die mathematische Einwebe, deren auch die Herze in Goethes "Faust" sich bedient, daß die Trinität auf der unmöglichen Gleichung 1 = 3 ausgesaut sei; denn dies Krinität auf der unmöglichen Gleichung 1 = 3 ausgesaut sei; denn dies Krinität auf der unmöglichen Gleichung 1 = 3 ausgesaut sei; denn dies Krinität auf der unmöglichen Gleichung 1 = 3 ausgesaut sei; den die Arinität", des "Widertruches" und des "ausgeschlossenen Vitten" nicht nur in voller Krast bestehen, sondern werden auch zum logischen Bestande der Trinitas in unitate gebieterisch gefordert, weil das Trinitätsdogma ohne die Geltung dieser Grundgesetz sich unmöglich aufrechterhalten ließe. Hieraus ergidt sich der Behauptung Ad. Harnacken die atte Logoselehre, auch der Arianismus erschurg 1910): "Unstrett

§ 2.

Die Zeugung in Beise des Intellektes und die hauchung in Beise bes Billens.

1. Die Zeugung des Sohnes por modum intelloctus.
— Auf Grund der übereinstimmenden Lehre der Kirchenväter und Theologen ist der Satz, daß der Bater in Weise des Intellektes seinen göttlichen Sohn zeugt, zwar kein Dogma, wohl aber eine sichere theologische Konklusion, die auch in der Bibel ein sicheres Fundament besitzt und ohne Temerität nicht geleugnet werden darf, wie Du-

randus und Siricher taten.

a) Die zweite Person ist uns in der Hl. Schrift nicht bloß unter dem Begriffe des Filius unigenitus, sondern auch als "Bort Cottes" (Verbum, λόγος) geoffenbart. Nun kann aber der Ausdruck Verbum Dei, soll er überhaupt etwas bebeuten, nichts anderes ausdrücken wollen als den inneren Terminus des notionalen Erkennens des Baters; folglich fällt die göttliche Zeugung zusammen mit der notionalen Erkenntnis, insofern der Bater geinen Sohn in Weise des Intellettes zeugt. Den rein intellettuellen Charakter der götklichen Zeugung kann man auch aus jenen biblischen Bezeichnungen erschließen, welche den Sohn Gottes als "Gleichtild des Baters" (imago, słxών) oder als "gezeugte Weisheit" hinstellen; denn hierdurch wird die Weisheit" den keinerein zeichtellen; denn hierdurch wird die gekennzeichnet wie durch den Namen "Logos". Dieser Ausdeutung der biblischen Logoslehre huldigen alle Bäter, die überhaupt auf das Thema zu sprechen kommen. Bündig erklärt beispielsweiserder h.l. Gregor don Nazianz (Or. 30, n. 20 bei M. gr. 36, 129): "Der Sohn heißt λόγος, weil er sich so zum Bater verhält, wie das (innere) Wort zum Verstand." Treffend sagt Basilius (Hom. 16, 3 bei M. gr. 31, 476): "Watum Wort? Damit offendar werde, daß daßselbe hervorgegangen sei aus dem Verstande. ... Warum Wort? Weil er das Bild des Zeugers ift, welches in sich selbst den ganzen Zeuger widerspiegelt . . ., wie ja auch unser Wort (Begriss) des Bild unseres ganzen Denkens zurüskwirt." Noch tieser saßt die Sache der hl. Augustinus (De Trinit. XV, 14, 23): Tamquam seipsum dicens Pater genuit Verdum sidi aequale per omnia; non enim seipsum integre persecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verdo, quam in ipso. Sohn in Weise des Intellektes zeugt. Den rein intellektuellen Charakter dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo, quam in ipso. Biele andere Zeugniffe s. bei Petavius, De Trinit. II, 11; VI, 5 sqq.

b) Als ratio theologica läßt sich der Umstand geltend machen, daß die innergottlichen Brozeffionen überhaupt nur nach Beife eines rein geiftigen, immanenten Lebensprozesses vorstellbar sind (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 27 a. 1). Nun kann man aber bei ber reinen Seistnatur Gottes über die zwei bekannten Arten rein geistiger Tätigkeit überhaupt, nämlich Erkennen und Bollen, nicht hinausgehen. Der menschliche Geift, in fich selber unfruchtbar und mit Zeugungen nur auf dem Gebiete des organischen Lebens vertraut, hat freilich keine Ahnung von der eminenten Fruchtbarkeit des unenblichen Gottgeistes und ift deshalb geneigt, das göttliche Erkennen und Wollen ausschließlich als ein effentielles und absolutes aufzufassen. Sat ihm aber bie Offenbarung einmal vom Dasein zweier Prozessionen im göttlichen Schoße Kunde gegeben, welche generatio und spiratio heißen, so bleibt vernünftiger-weise kein anderer Ausweg, als daß die eine mit dem Berstande oder Erkennen, die andere mit dem Willen oder Lieben in näheren Zusammenhang gebracht werde. Kur Berstand und Wille also sind die beiden Wege, welche durch

werde. Nur Verstand und Wille also sind die beiden Wege, welche durch Zeugung und Hauchung zur Setzung von drei göttlichen Personen sühren können. Daß aber die göttliche Zeugung gerade mit dem Intellekte statt Willen zusammenhängt, ersahren wir auf dem Offenbarungswege aus der Koinzidenz des "Logos" mit dem "Sohne Gottes".

Dieses Verhalten in Gott weist von selber auf die vollkommenste Analogie hin, welche die Trinität im Geistesleben des Menschen besitzt. Nach der Lehre des h.l. Augustinus (f. o. S. 280) entspricht unsere Selbsterkentnis der göttlichen Zeugung und unsere Selbste der göttlichen Hauchung. Unser Ich nämlich kann sich sozigagen nach drei Richtungen entsalten, indem es zunächst im Selbstebeuchstein sich verdoppelt und das densende dem gedachten Ich dei vollkommenster Identität der Ich-Substanz gegenüberstellt, wobei das denkende Ich als terminus a quo den zeugenden gegenüberstellt, wobei das bentende Ich als terminus a quo den zeugenden Bater, das gedachte Ich als terminus ad quem den gezeugten Logos-Sohn veranschaulicht. Aus der gegenseitigen Ersassung und Durchdringung beider Momente, die trot aller Entgegensetzung teine reale Trennung begrunden,

erblüht spontan die Selbstliebe, welche als Grundgesetz bes menschlichen Willens den immanenten Geistesdrozes zum Abschlusse gestellt und ein schwaches Abbild des H. Geistes liefert. Es bedarf nur der Erinnerung, daß sich im geschöpflichen Geistesleben keine wahre Trinität, sondern höchstens eine schwache "Ternität" auffinden läßt, da die zwei inneren Termini des Erkennens und Wollens Atzidentien, feine Spooftafen find. Bgl. S. Thom., Contr.

Gent. IV, 11. 2. Die Hauchung des Hl. Geistes per modum voluntatis. — Manche Theologen begnügen sich mit dem argumentum exclusionis, insofern unter der Borwegnahme des Intellettes für den Sohn nur mehr der Bille für die Beise des Ursprunges der dritten Berfon gur Berfügung bleibe. Allein fie überfeben, daß die Offenbarungsurfunden auch dirette Anhaltspuntte für die Richtigkeit

dieser Auffassung an die Sand liefern.

a) Nach dem Gesetze der Appropriationen werden einer bestimmten göttlichen Berson nur solche Werte nach außen zugeeignet, die mit dem hypo-ftatischen Charakter derselben irgendwelche Wahlverwandtschaft ausweisen. Dadurch werden die Appropriationen aber zu einem sicheren Nittel, um über die persönliche Eigentümlichfeit der göttlichen Personen Aufschluß zu gewinnen. Gleichwie dem Bater das Attribut der Allmacht sowie das Schöpfungswerk gerade darum appropriiert werden, weil er bezüglich der Produktionen ad geraoe darum appropritert werden, weit er bezugtig der kröditionen ad intra zugleich dexh άναρχος und dexh της άρχης ift, wogegen der Sohn als hypoftatische Weisheit auch eo ipso die Werke der Weisheit sich zueignet, so kann die notorische Inanspruchnahme der Liebeswerke durch den H. Geist keine andere Bedeutung haben, als daß er aus der Liebe als seinem Prinzipe hervorgeht, nicht freilich aus der essentiellen, den Dreien gemeinsamen Liebe (vgl. 1 Joh. 4, 8), sondern der notionalen Wechselliebe zwischen Vater und Sohn, deren inneres Produkt die hypostatische oder persönliche Liebe d. h. bie Person des H. Geistes ift. Da aber die Liebe der Grundasset des Willens ist (vgl. S. Thom., Contr. Gent. IV, 19), so geht der Hl. Geist per modum voluntatis vom Bater und Sohne aus. Bgl. hierzu S. Thom., S. th.

1 p. qu. 37.
b) Zum gleichen Schluß berechtigt ber biblische Eigenname Spiritus, sowie der Zusatz Sanctus. Denn als persönlicher Name muß das Wort vor allem im relativen Sinne, ähnlich wie Bater und Sohn, gesaßt werden, also für spiritus oder spiratione productus, zumal "Geist" im absoluten Sinne von der Gottheit als solcher ausgesagt wird. Bgl. Joh, 4, 24: Spiritus est Deus. Nun kann aber in einer rein geistigen Natur, wie Gott, die Spiration oder "Hauchung", wenn sie als Gegensatz zur intellektuellen Generation auftritt, nichts anderes als einen Willensakt bezeichnen, zumal im Reiche der Natur dem Hauche, Atem, Wind eine gewisse Bewegungskraft innewohnt, welche bei ihrer Abersetzung ins Geistige zum Willensmotiv oder Wollen wird. Daher auch die Volkssprache mit Bezug auf rein geistige Willens-bewegungen sich in metaphorischen Rebensarten gefällt, wie "Liebe hauchen", "Haß atmen", "Rache schnauben" u. dgl. Wenn also auch der Hl. Geist viel-sach der "Odem Gottes" (halitus Dei) heißt, so liegt dem Ausdruck der sehr richtige Sinn zugrunde, daß Valksträugen daß Odems aus der voluntatis hauchen. Weil nun aber bas Ausströmen bes Obems aus bem Herzen "namentlich im Kuffe bem Streben der Liebe nach innigster, realer Lebensgemeinschaft und der Ausgießung einer Seele in die andere in möglichst realer Weise Ausdruck gibt" (Scheeben), so verstehen wir auch, weshalb Ambrosius, Augustinus, Hieronhmus und Bernhard von Clairvaur den Heit. Geist geradezu das osculum Patris et Filii nennen dursten. Bgl. Bonavent. In 1 dist. 10 qu. 3: Spirare in spiritualibus solius est amoris; et quoniam amor potest spirari recte et ordinate, et sic est purus, ideo persona illa, quae est amor, non tantum dicitur Spiritus, sed Spiritus Sanctus.

Bergliedert man in ahnlicher Begriffsanalhfe auch bas Cpitheton "Sanctus", fo tann basfelbe gunachft nicht von ber abfoluten Beiligkeit ber Trinität als solcher verstanden, sondern muß als persönliche Eigentümlichkeit gerade der dritten Person relativ verstanden werden, also für procedens ex principio sancto. Gehört nun aber die Heiligkeit schon an und für sich dem Willensleben an, wie die Weisheit dem Verstandesleben, so kommt noch hingu, daß die göttliche Beiligkeit überhaupt formell in nichts anderem befteht alls in "der Liebe Gottes zu sich selbst" (s.o. S. 114 f.). Mithin ift "Heiliger" Geift spiele als "gehauchte "Heilig felbst" (s.o. S. 114 f.). Mithin ift "Heiliger" Geift spiele als "gehauchte "Heiliger" oder die "hypostatische Liebe". Diese Ibentität von Feiligkeit und Liebe spricht die 11. Synode von Toledo i. J. 675 denn auch unmittelbar aus (Denz. n. 277): Spiritus Sanctus simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur. Nicht anders lauten die Erklärungen der Kirchendäter. Treffend schreibt Augustinus (De Civ. Dei XI, 24 bei M. lat. 41, 338): Cum sit et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus Sanctus, tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum. Auf Grund solcher Betrachtungen vergleichen namentlich die griechischen Kirchenväter die göttliche "Hauchung" nicht so namenting vie greentigen Ritigenvater die gottliche "Hauchung" nicht so sehen fatte dem animalischem Atem, als vielmehr mit dem "Ausströmen des Lebenssaftes oder des Lebensgeistes in der Form flüssiger öliger Substanzen in tropfdarer oder ätherischer Gestalt als Balsam und Weihrauch, Wein und Öl, und besonders als Dust, der wieder ätherisches Öl und zugleich der Odem der Pflanze ist" (Scheeben, Dogmatif Bd. I S. 870). Vgl. Athanas, ep. 3 ad Serap. n. 3: "Diese Salbe ist der Hauch des Sohnes, der Wohldust und die Gestalt des Sohnes."

c) Endlich liegt im Namen "Gabe Gottes" (donum Dei, δωρεά Θεού), den viele Väter auf Grund der H. Schrift (vgl. Joh. 4, 10; AS. 2, 38; 8, 20. hebr. 6, 4) ehenfalls als Perjonalbezeichnung des H. Geiftes ansehen, ein deutlicher Fingerzeig für die Weise seines Hervorganges. Denn wenn jede Gabe als uneigennütziges Geschent die reine Liebe des Wohlwollens im Geber zum Prinzip hat, so kann der H. Geist in seiner persönlichen Sigenschaft als donum Dei nicht aus der Erkenntnis, sondern muß aus der Liebe d. i. aus dem göttlichen Willen als seinem Quell entspringen. Lichtvoll erklärt der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 38 a. 2): Donum proprie est datio irreddibilis, id est quod non datur intentione retributionis et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum . . . Unde cum Spiritus S. procedat ut amor . . ., procedit in ratione doni primi. Indent der hl. Augustinus erklätt (De Trinit. XV, 17, 29 bei M. lat. 42, 1081): Non dicitur Verdum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, gründet er auf diesen Unterschied ben Sat, daß der Sl Geist nicht Sohn sein kann (l. e. V, 14, 15): Exist non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius. Doch biefe lettere Frage bedarf einer eigenen Untersuchung.

3. Der Befensuntericied zwijchen Generation und Spiration. - 3m Brinzip ist das Problem bereits gelöst, worin denn die Zeugung sich von der hauchung wesentlich unterscheidet. Beide find nämlich voneinander ebensofehr verschieden wie Berftand

und Wille, Erfennen und Lieben.

a) Um jedoch noch tiefer in bas Geheimnis einzudringen, untersuchen a) un zevoch noch tiezer in das Gegetinnts einzudringen, unterzuchen die Scholaftiker die wichtige Frage, inwiesern das notionale Erkennen des Baters als wahre Zeugung aufgesaßt werden kann. Ift denn "Erkennen" ohne weiteres gleichbedeutend mit "Zeugen"? Die Sprachphilosophen machen auf die interessante Erkcheinung aufmerksam, daß im indogermanischen Sprachftamme von der sanskritischen Wurzel GEN in der Tat beide Begriffssamitien abstammen: "erkennen" und "zeugen". Man vergleiche z. B. gigno mit cognosco, sowie pievocau und pervaco mit pryvosco. Auch das lateinische conceptus heißt sowohl "Begriff" wie "Empfängnis", woraus die deutsche Redensart: "ein Konzept ansertigen oder korrigieren". Im semitischen Sprachstamme liegen die beiden Begriffe ebenso nahe beieinander und werden durch dasselbe Berdum ausgedrückt, wie z. B. Gen. 4, 1: Adam vero cognovit (VI) uxorem suam Hevam. Sicherer ist aber der Weg der Begriffsbestimmung.

Zeugung ift nämlich origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae ex vi ipsius productionis (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 27 a. 2). Demgemäß gehören zum Zeugungsbegriff vier Wesenstrücke: zuerst ber Ursprung eines Lebenbigen aus einem anderen Lebenbigen — folglich sind die leblosen Ausschwizungen bei Pflanzen und Tieren, das Wächen der Haturweg (principium coniunctum), vermöge dessen des Erzeugte aus der Ratur des Erzeugers stammt — folglich war die göttliche Weltschöhfung sowie der Ursprung Evas aus Adam keine "Zeugung"; drittens die Eben-bildlichkeit oder Wesensähnlichkeit des Erzeugten mit dem Erzeuger — folglich ift die sog. "Urzeugung" oder Hetrogenie des Materialismus keine eigentliche "Zeugung"; endlich die immanente Tendenz nach realer Verzähnlichung des Produstes mit dem Erzeuger — folglich sind die Kinder ihren Estern nicht von ungefähr ähnlich, sondern kraft und infolge der Zeugung selber.

b) Run treffen aber alle vier Zeugungsmerkmale auch auf das notionale Erkennen des Baters zu. Denn zunächst find der zeugende Bater und der gezeugte Logos-Sohn zwei lebendige Personen, die mit dem absoluten göttlichen Leben der Natur nach in eins zusammenfallen. Die Mitteilung von Leben zu Leben vollzieht sich aber weiterhin auch auf dem vitalen Katurwege, insosern die göttliche Natur selber das principium quo und der Bater das principium quod der Zeugung bildet. Drittens ift nach Ausweis ber Schrift- und Traditionslehre der Sohn das vollkommenfte Gleichbild. ber abäquateste Ausdruck seines Baters, so daß eine größere und intensivere Ebenbildlichkeit nirgend mehr zu finden ist. Weil jedoch diese absolute Wesensähnlichkeit keine zufällige und ungefähre ist, sondern in der Weise des Arsprungs selber ihren Grund hat, so sindet auch die vierte Bedingung der assimilativen Tendenz in der notionalen Erkenntnis des Baters ihre Erfüllung. Dieses lettere Moment ist bei weitem das wichtigste, weil durch dasselbe allein die göttliche Zeugung sich schließlich von der Hauchung wesentlich unterscheibet. Denn nur bem Erkennen ift es eigen, auf Gleichbildung oder Affimilation des Erkannten mit dem Erkennenden hinzuarbeiten und fo felbft ben niedrigsten und tiefftftebenben Erkenntnisgegenftand, wie 3. B. ben Stoff, auf die geistige Höhe des erkennenden Prinzips emporzuheben, wie denn beispielsweise der Begriff "Baum" ebenso geistig geworden ist wie der Geift des begriffsbilbenden Berftandes felber. Daber das ertenntnistheoretifche Ariom ber Scholaftif: Cognitum est in cognoscente non per modum cogniti, sed per modum cognoscentis. Dagegen wirft das Wollen oder die Liebe ekstatisch, indem sie den Liebenden sozusagen hinausträgt und in den geliebten Gegenstand umwandelt. Ebendarum steigt und fällt der innere Wert der Liebe im geraden Verhältnis mit der Hoheit und Niedrigkeit des Objektes, das man liebend umfaßt, woraus sich die veredelnde Macht der Liebe zu Gott als dem höchsten Sute ebenso leicht erklärt wie der entwürdigende Einfluß jeder fündhaften Liebe. Lichtvoll fest der hl. Thomas den Unterichieb awischen Erfennen und Wollen auseinander (S. th. 1 p. qu. 27 a. 4): Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus sit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.

c) Was aber ben zweiten Hervorgang burch Spiration betrifft, so ist vor allen Dingen zu betonen, daß auch der Hl. Geist als lebendige Person aus einem lebendigen Spirator stammt, daß er aus der göttlichen Wesenheit

felber auf vitalem Naturwege sein eigenes Wesen schöpft, endlich daß er fraft seiner Gleichwesentlichkeit (Homousie) mit bem Bater und Sohne ein vollkommenes abäquates Ab- und Gleichbild der Hauchenden darstellt. Wenn so die drei ersten Begriffsmerkmale der Zeugung allerdings auch auf die Hauchung passen, so versagt hingegen sosort das vierte und letzte, das zur wahren und eigentlichen Zeugung noch eine innerwesentliche Tendenz und Richtung auf die Produktion eines naturähnlichen Wesens hinzuspordert. Denn weil die Hauchung kein Erkennen, sondern Lieben ift, fo fehlt ihr von Haus aus jene assimilative Tendenz, welche das entscheidende Merkmal der Zeugung ist: solglich ist die Hauchung keine Zeugung. Bgl. S. Thom., De pot. qu. 2 art. 4 ad 7: Cum Filius procedat per modum Verbi, ex ipsa ratione suae processionis habet, ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit Filius et eius processio generatio dicatur. Non autem Spiritus S. hoc habet ratione suae processionis, sed magis ex proprietate divinae naturae: quia in Deo non potest esse aliquid, quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est, inquantum quidem divinus, non inquantum amor.

- d) Aus dem Gesagten erhellt als letter Satz, daß und warum es nur einen Sohn und einen Sl. Geist in der Gottheit geben tann. Denn als abaquat erschöpfendes Wort brudt der Logos-Sohn in sich das ganze unendliche Wesen seines Vaters so vollkommen aus, daß die geistige Zeugungsfraft des Baters fich ganglich erschöpft und für einen zweiten, britten ufw. Sohn ober Logos feinen Raum mehr offen läßt. Ebenfo lieben fich Bater und Sohn auf eine so unendlich vollkommene Weise, daß der H. Geist den erschödsenden, weil unendlichen Ausdruck ihrer Wechselliebe darstellt. Hiermit entfallen von selbst die lächerlichen Torheiten, welche die Mazedonianer in leicht zu durchschauender Sophistit dem katholischen Trinitätäglauben aufbürden wollten, indem fie denselben durch Ausbildung einer "Großvater-, Enkel- und Brudertheorie" lächerlich und verächtlich zu machen suchten. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 30 a. 2.
- 4. Bestimmung der Wahrheitsordnungen, aus deren Ertenntnis der Logos hervorgeht. - Einer höheren Sphare der theologischen Spekulation gehört die subtile Frage an, was für Dhjette benn eigentlich bem notionalen Ertennen und Lieben im Gegensatz zum essentiellen — unterstellt werden mussen. Mit anderen Worten: Ist der Logos der Ausdruck blog der göttlichen Selbsterkenntnis oder auch der kontingenten Geschöpfe? Und ferner: Ist der Bl. Beift der personliche Ausdrud der Liebe Gottes au fich felbit, oder auch der Liebe Gottes gur Belt?
- a) Bas zunächst das erste Problem betrifft, so ift grundfätzlich folgendes au bemerken. Wenn es wahr ist, daß ohne die göttliche Selbstbegreifung (cognitio comprehensiva sui), welche das göttliche Wesen und seine Attribute umfaßt, sowie ohne die Wissenschaft aller möglichen Dinge (scientia simplicis intelligentiae), zu benen auch die Weltdinge vor ihrer Verwirklichung gehoren, jedes effentielle Erfennen und damit Die Gottheit felber ber Bernichtung und Selbstauflösung anheimfiele, dann ift es unvermeiblich, daß-vor allem in diesen beiden Wiffensarten Gottes auch die notionale Erkenntnis des Baters ihr wesentliches und unentbehrliches Objekt suchen muß. Denn was der Gottheit zur Aufrechterhaltung ihres eigenen Bestandes absolut ersorderlich und wesentlich ist, das kann bei der Hervorbringung des Logos teine bloß untergeordnete und unwesentliche Rolle spielen. Obicon in diesem abstratten Grundsat alle Theologen ohne Ausnahme übereinstimmen, jo geben fie dennoch in der näheren Bestimmung und Ausbeutung desselben nach vielen Richtungen auseinander. Wirkliche Einstimmigkeit ist nur erzielt in dem Sage: Der Logos geht jedenfalls aus der notionalen Erkenntnis des primaren

und Formalobieftes des göttlichen Intellettes d. i. des Wesens und der Attribute Gottes, hervor (s. o. S. 146 f.).

Als die beiben polaren Gegensätze, zwischen benen die übrigen Schul-meinungen sich in buntem Spiele, wie zwischen außersten Grenzpfählen, frei bewegen, darf man wohl die Ansichten des Scotus und Gregor von Balencia bezeichnen, von benen die erste das notionale, den Logos zeugende Erkennen des Baters strenge auf das absolute Wesen Gottes beschränkt, während die zweite sogar noch die zufällige Welt samt allen ihren Kreaturen als wesentlich mitwirkendes Moment hinzunimmt. Beide Extreme sind falsch. Denn wie gegen Scotus geltend zu machen ist, daß sicher auch die Erkenntnis alles Möglichen sowie der drei Personan zur Produktion des Logos wesentlich beiträgt, so ist an Gregor von Balencia (und Witasse) entschieden zu tadeln, daß er zwischen dem notwendigen und freien Wissen Gottes nicht genügend unterscheibet und beide auf ein und bieselbe Linie stellt. Gewiß spiegelt sich im hypostatischen Erkenntnisdilbe oder Logos auch die kontingente, zufällige Welt als Objekt der scientia libera wider, weil auch sie fraglos zu den Gegenskänden der Allwissenheit gehört, aber doch nur in der Weise, daß der Adaquatheit und Volksommenheit des Logos kein Eintrag geschähe, auch wenn sie nicht existierte. Ist doch gerade durch den von Ewigkeit bestehenden Logo's alles Existierende erst geworden (vgl. Joh. 1, 3. 10). Während nun Scotus alles Kreatürliche überhaupt auch im reinen Möglichkeitszustande von der väterlichen Funktion bes notionalen Zeugungsattes pringipiell ausschließt, Puteanus wenigstens noch die Paternität, Basquez auch die Filiation, Turrianus endlich außerbem die passive Spiration als Ergänzungsobjekte in den notionalen Att mit aufnehmen, kraft deffen der Bater sich selbst in seinem "Worte" adäquat ausspricht, gehen allein die Thomisten so weit, daß sie den Radius des notionalen Erkennens ebenso groß annehmen wie den des effentiellen. Hatte schon der hl. Augustinus gelehrt, daß im Logos genau so viel Weisheit beschlossen sei wie im essentiellen Wissen des Dreieinigen (s. v. S. 282 f.), so erklärt auch der hl. Thomas ausdrücklich (S. th. 1 p. qu. 34 a. 1 ad 3): Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum S. et omnia alia, quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo "dicatur", et etiam omnis creatura. Mit Recht macht aber Billuart (De ss. Trinitatis mysterio, diss. 5 art. 3) barauf aufmerksam, daß ber Aquinate hier nicht die existierenden, sondern nur die zum effentiellen Wissen gehörenden, rein möglichen Geschöpfe (als Objekt der scientia simplicis intelligentiae) im Auge habe, so wie sie siich in der göttlichen Jeeenwelt als notwendige, nicht aber als freie Objekte des göttlichen Wissens wideridiegeln. Unter letzterer Kücksicht sind sie zwar tatsächlich auch im "Worte Gottes" enthalten, aber nur concomitanter et per accidens. Mirklicht dar hit Kannas (De verit und auch die eine Art als Objekte verschiedelten diet lehrt ber hl. Thomas (De verit. qu. 4 art. 4): Quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas (existentes), ideo principaliter et quasi per se Verbum refertur ad Patrem, sed ex consequenti et quasi per accidens refertur ad creaturam; accidit enim Verbo, ut per ipsum creatura dicatur. Wenn tropbem ber hl. Augustinus behauptet (In Ioa. tract. 21 n. 4): Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio; dicendo enim in Filio, quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit, per quem faceret omnia, so steht dieses mit obigem nicht in Widerspruch, da ja im Logos das Ur- und Borbild der zu erschaffenden Welt von Ewigteit als lebendige Schöpfungsidee gegenwärtig war.

Die von manchen Theologen für "unlösbar" ausgegebene Schwierigkeit, daß die zeugende Erkenntnis des Baters den Logos doch erst sehe, dieser also von jener nicht ohne circulus vitiosus vorausgenommen werden könne, sowie daß die Person des Hl. Geistes ohne Bater und Sohn (als dessen Spirator) logisch noch nicht existiere und folglich zur Produktion des Logos ebensalls nichts beizutragen vermöge, beruht im Grunde auf einer

Berwechslung der Ursprungs- mit der Zeitfolge; benn die absolute Gleichalterigfeit oder Gleichewigfeit aller drei Personen verburgt von haus aus die evidente Möglichkeit, daß Logos und Hl. Seift ungeachtet ihrer posterioritas originis von Ewigkeit her als wesentliches Ingrediens aufgenommen find in

ben zeugenden Erfenntnisatt des Baters.

b) Fragt man in analoger Weise nach den Objekten, durch deren liebendes Umfaffen der Sl. Geift aus bem Bater und Sohne hervorgeht, fo ift mit Billuart (l. c. diss. Lart. 8 qu. 8) zu erwidern, daß der Heil Geift aus der notionalen Liebe alles dessen entspringt, was in der Gottheit necessario et formaliter liebenswürdig erscheint, also vor allem aus der Liebe des Spirators zu seiner eigenen Wesenheit, die das unendliche Gut selber ist, social der eife und eine eigenen Werschen, welche mit der göttlichen Wesenheit ja identisch sind endlich zu den einzelnen Personen selbst. Obschon das eigentsliche Prinzip der Hervorbringung des Hl. Geistes in der Wechselliebe zwischen Bater und Sohn ruht, so darf dennoch die Liebe des Spirators zum Spirierten, d. i. zum Hl. Geist, als wesentlicher Mitsator nicht deshalb abgelehnt werden, weil der erst zu produzierende Hl. Geist dei seiner eigenen Produktion ohne weil ber erst zu produzierende H. Geist bei seiner eigenen Produktion ohne Widerspruch doch nicht mitwirken könne, wie manche Theologen wirklich behaupten. Denn diese Schwierigkeit erledigt sich ebenso einsach, wie diesienige bezüglich der Prozession des Logos. Dagegen kann die Liebe des Spirators zu den Areaturen, seien sie nun bereits erschaffen oder erst in der Zukunst zu erschaffen, lediglich concomitanter et per accidens als Haktor mitwirken; denn die notionale Liebe, aus der der Pl. Geist hervorquillt, ist wesenhafte und notwendige Naturliebe, während die göttliche Liebe zu den Geschöpfen ebenso frei ist wie der Entschluß, sie schöpferisch ins Dasein zu rusen (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 37 a. 2 ad 3). Was endlich die Liebe zu den bloß möglichen d. h. niemals zur Erstenz gelangenden Areaturen betrifft, so sind viele Theologen der Anslicht, daß ihre Wesensgüte mit dem göttlichen Wesen selbst als ihrer Eremplarursache zusammensalle, daß sie solglich, weil sie einer eigenen, selbständigen Liebenswürdigkeit und Gutheit zu entbehren scheinen, auch nichts zur Produktion des H. Geistes beitragen zu entbehren scheinen, auch nichts zur Produktion des H. Geistes beitragen (vgl. Oswald, Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften S. 213, Pader-born 1887). Da wir jedoch in der allgemeinen Gotteslehre uns zur entgegengesetzten Ansicht als der wahrscheinigeren bekannt haben, so müssen wir hier konsequent behaupten, daß auch die Liebe zum bloß Möglichen in der notionalen dieheskelt witzukannumgen sei kraft dessen der Spirator der den notionalen Liebesatt mitaufgenommen fei, traft beffen ber Spirator ben Bl. Geist haucht (f. v. S. 189 f.).

§ 3.

Die göttlichen Relationen. Begriff ber göttlichen Berion.

1. Begriff der Sypostase und Person. - Da die gottlichen Personen in "subsistenten Relationen" bestehen und burch solche tonstituiert werden, so ist die wissenschaftliche Begriffsbestimmung von Spoftafe und Berfon im Unterfchied und Gegenfat gur

Natur porauszuschiden.

a) Nach tirchlichem Sprachgebrauch werden die Begriffe "Wesenheit", "Substanz" und "Natur" von Gott in shnonhmem Sinne ausgesagt, obschon sie formell und bei den Geschöpfen auch sachlich nicht dasselbe bedeuten. Bgl. Later. IV bei Denz. n. 428: Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Denn die physische Wessenheit eines Dinges - Die metabhhfifche bleibt bier außer Betracht - bezeichnet "die Summe aller Merkmale, die ein Ding zu dem machen, was es ist". Unter Substanz versteht man "ein in sich selbst seiendes Ding (ens in se), insosern ein Träger seines Seins als Inhäsionssubjett ausgeschlossen wirb"; sein Segensatz ist das Akzidens (ens in alio). Die Ratur endlich ist "das Prinzip der Tätigkeit einer Substanz oder physischen Wesenheit". Weil auf Grund der Offenbarungslehre in der Trinität nur eine Natur in drei Hypostasen oder Personen vorhanden ist, in Christus dagegen umgekehrt zwei vollständige Naturen in nur einer Hypostase oder Person, so folgt, daß zwischen Natur und Hypostase (Person) begrifflich und sachlich zu unterscheiden ist. Wir erörtern vor allem den Begriff der Hypostase, da eine Person nichts anderes ist als hypostasis rationalis.

b) Was ist eine Hypostase? Zur Lösung dieser Frage empssiehlt sich die analytische Methode der Begriffsbestimmung, welche vom Allgemeinen zum Besonderen durch Sinzufügung neuer Merkmale so lange fortschreitet, bis definitum und definitio sich genau beden. Auf alle Fälle nun ist die Sypostase ein Sein (ens). Jedes Sein ist aber entweder Substanz (ens in se) oder Afzidens (ens in alio). Rlärlich ist die Hypostase kein Atzidens, also Substanz. Wenn man jedoch mit Aristoteles zwischen substantia prima (οὐσία πρώτη) und secunda (οὐσία δευτέρα) unterscheiden muß, wovon jene die individuelle, diese die abstratte Substanz be-zeichnet, so lehrt schon der gemeine Berstand, daß man nur in ersterer die Hypostase suchen darf. Folglich ist die Hypostase jedenfalls substantia prima oder Einzelsubstang. Nun verdienen aber den Namen "erste Substang" nicht nur die vollständigen, sondern auch die unvollständigen Substanzen, wie denn beispielsweise sowohl Leib ober Seele getrennt für sich betrachtet, als auch hand oder Fuß am Menschen zwar individuelle Substanzen, ganz sicher aber keine hnpostafen find. Bum Begriffe ber Sppostafe muß folglich außer ber Inseität noch ein zweites Moment hinzutreten, die Integrität ober Bollständigkeit der Substanz: hypostasis est substantia prima et integra. Weil jedoch die Menschheit Christi eine ebensolche substantia prima et integra d. h. vollständige menschliche Natur ist, ohne Sypostase ju fein, so genugen die bloge Inseität und Integrität noch nicht, sondern es muß als drittes, und zwar entscheidendes Moment noch das felbständige Fürsichsein oder das Ganginsichsein bingukommen, womit ausgesprochen werden soll, daß die Hypostase weder als Teilsubstanz einer anderen Substanz (z. B. Seele) noch als konstitutiver Bestandteil einer höheren Hypostase (z. B. Menschheit Christi) gedacht werden fann. Somit erhalten wir nach *Tiphanus (De hypostasi et persona, c. 10) die Definition: Hypostasis est substantia prima, integra, tota in se.

Bon diesen drei Begriffsstüden sind die beiden ersten als Materiale oder nächster Gattungsbegriff (genus proximum), das dritte und letzte als Formale oder artbildender Unterschied (differentia specifica s. ultima) anzusehen. Beil das eigentliche Besen der Hydostase gerade in diesem letzteren ruht, so bemühen sich die christlichen Philosophen, den Begriff der totietas in se nach allen Seiten hin zu erläutern und zu umschreiben. Sie betonen, daß die "Ganzheit in sich" sede Art der Zusammensehung oder Union mit anderem ausschließt, also zugleich das Abgeschlossensen gegen Fremdes oder die Unmitteilbarkeit (incommunicabilitas) oder das selbständige Fürsichsein (esse per se s. perseitas) bedeutet. Bgl. Alex. Halens. in Arist. Metaph. V, 18: Per se esse idem est, quod solum et separatum esse, ita quod per

se" sonat privationem associationis. Es ift folglich nur ein anderer Ausdruck für obige Definition, wenn man auch die "Inseität", "Integrität" und "Perseität" als Wesensstücke der Hypostase angibt. Im selben Maße wie eine Substanz ihr selbständiges Fürsichsein (= totietas in se) einbüßt, geht auch ihre Funktion als Hypostase zugrunde, wie umgekehrt die Gewinnung des Selbstandes oder der Perseität ohne weiteres den Gewinn der Hypostase im Gefolge hat. Wie eine Teilsubstanz burch Abtrennung vom Ganzen fofort zur hhpostase wird, wie z. B. der amputierte Fuß oder der von der Seele geschiedeme Leib, so vertiert ein "Ganzes in sich" im selben Augenblick seinen Charakter als hhpostase, wo es einem Fremden als Teil oder Quasi-Teil eingefügt wird, wie z. B. der Leib bei der Ausersehung des Fleisches oder die Menscheit Christi insolge der hypostatischen Union.

c) Bergleicht man die Sypostase mit der Natur nach ihrem gegenseitigen Berhältnis, so ist nunmehr einleuchtend, daß die Sypostase als Besitzerin ihrer Natur, die Natur hingegen als Besitzum ber Hypostasis habet, natura habetur. Die Hypostasis habet, besessen und beherrschte Natur und bezieht alle Eigenschaften und Tätigkeiten der Ratur auf sich selbst als Tragerin oder Besitzerin jurud; daber ist sie als subjectum attributionis nach icholastischem Sprachgebrauch das principium quod, die Natur aber das principium quo.

So sagt man mit Recht vom Menschen, der eine Hpostase ist: Der Mensch ißt und trinft, schmeckt und hört, sieht und denkt, sühlt und will, verdaut und schläft d. h. wirkt durch und in seiner Natur und seinen Naturanlagen, obschon daß principium quo aller dieser Tätigkeiten die füns Sinne, die Berdaunngsorgane, Verstand und Wille sind. Wenn man δπόστασις mit suppositum wiedergibt, so ist jetzt auch ein anderes Axiom verständlich:

Actiones et passiones sunt suppositorum.

d) Der Begriff der Person (persona, πρόσωπον oder ύπόστασις) fügt zu dem der Hnpostase nur noch das Mertmal der Bernünftigfeit hinzu: persona est hypostasis rationalis. Hieraus folgt, daß Person und Hypostase sich nicht formell d. h. dem Begriffe nach, fondern nur materiell d. h. der Burde nach voneinander unterscheiden. Denn ein Kriftall ist, weil selbständiges Individuum, nicht weniger wahrhafte Sypoftase wie der Mensch, ber ebenfalls als substantia tota in se vor uns steht. Nur ist unbedingt einzuräumen, daß der Besitz der Bernunft ein selbständiges Bejen auch in ipsa ratione hypostaseos insofern steigert, als mit dem Selbstbewußtsein die Gelbständigfeit machft und bas 3ch sich als von allem anderen getrenntes, selbständiges Individuum auch weiß. Dazu kommt, daß jede vernünstige Hypostase oder Person sui iuris ist, also zugleich verantwortliche Trägerin ihrer Naturtatigfeiten und ein Rechtssubjett wird, das in feinen perfönlichen Rechten geachtet und geschützt werden muß. Deswegen nennen die Scholastifer den Engel eine hypostasis cum dignitate.

Die berühmte Definition bei Boethius (De duab. nat. 1): Persona est rationalis naturae individua (= per se subsistens) substantia läßt fich leicht auf die von uns gegebene fürzere: Persona est hypostasis rationalis zurückführen. Denn unter ,individua substantia" verftanden die Alten genau bas,

was oben als substantia prima, integra et tota in se bestimmt wurde. Die griechischen Kirchendäter gebrauchen für "Person" nicht so gerne das von Sabellius misbrauchte Wort πρόσωπον, wie vielmehr das Gattungswort ύπόστασις. So lehrt z. B. der hl. Johannes von Damaskus (Dialect. c. 44): "Weder die Seele allein noch der Leib ist hypostase, sondern sie werden ένυπόστατα genannt; was aber aus beiden vollendet und hergestellt worden, das ist beides hypostasis. Denn eigentlich ist und heißt ύπόστασις das, was durch sich, durch eigenen Selbstand (2003) έαυτὸ ίδιοσυστάτως) existiert."

e) Wenn die soeben aufgestellte Desinition von Person die allein richtige ist, dann ist die zuerst vom englischen Philosophen John Lode angewandte und durch Günther auch in die deutsche Theologie eingesührte Begriffsbestimmung sicher falsch, nämlich: Persona est substantia zui conscia.

Wäre das Selbstbewußtsein für sich allein das Wesentliche und Formale der Persönlichkeit, so würde hieraus solgen, daß bei nur einem Selbstbewußtsein auch nur eine Person und bei doppeltem Selbstbewußtsein zwei Personen entstehen müßten. Da dem Dreieinigen nur ein (absolutes) Selbstbewußtsein eignet, dem Gottmenschen Ehristus aber zwei, so würde im einen Falle die Dreipersönlichkeit Sottes, im anderen die auf der unio hypostatica beruhende Einpersönlichkeit Christi zerstört und ausgelöst. Mithin sührt die Günthersche Sesenition direkt zu trinitarischen und christologischen Häckein: solglich ist sie falsch. Aber auch mit dem Volkse und Rechtsebewußtein steht sie nicht im Einklang, weil dieses das seiner noch nicht bewußte Kind (z. B. im Mutterschoß) oder den seiner selbst mächtigen Erwachsenen. Bgl. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes S. 8 sf., Freiburg 1906. Die bisher entwickle Terminologie ist durch den krichlichen und theologischen Sprachgebrauch derart sirjert, daß sie nicht mehr verlassen verden darf. Daran ändert der Umstand nichts, daß dieselbe unter den langwierigsten und schwersten Kämpfen erst auf historischen Wege geworden ist, nachdem sie in den ersten fünf die sabrhunderten noch hin und her

Die bisher entwickelte Terminologie ist durch den firchlichen und theologischen Sprachgebrauch derart siziert, daß sie nicht mehr verlassen werden darf. Daran ändert der Umstand nichts, daß dieselbe unter den langwierigsten und schwersten Kämpfen erst auf historischem Wege geworden ist, nachdem sie in den ersten sünf dis sechs Jahrhunderten noch hin und her schwankte. Der Streit drehte sich damals um die hassenbsten Bezeichnungen sür Natur und Hypostase dzw. Person. Die Griechen sagten bezüglich der Trinität: μία οὐσία και τρεξς ὑποστάσεις, die Lateiner dagegen: una natura (substantia, essentia) et tres personae. Mit beiden Formeln verbinden sich absolutioneische Begriffe. Großes Verdienst um die Herbeisührung einer konstanten Terminologie erward sich der hl. Athanasius auf der irenischen Synode zu Alexandrien i. J. 362, wo ihm die Versöhnung der streitenden Varteien durch den Nachweis gelang, daß die einen unter ὑπόστασις "Substanz", die anderen "Verson" verstanden, während in der Sache alle übereinstimmten. siber diese Kämpfe und Vißverständnisse voll. Ruhn a. a. O. § 29; Petavius, De Trinit. IV, 4.

2. Die vier realen Relationen in Gott. — Der reale Ursprung der Personen auseinander begründet von selbst zwei Paare von realen Wechselbeziehungen zwischen Zeugen und Gezeugtwerden, Hauchen und Gehauchtwerden. Im einzelnen entstehen so vier Relationen (relationes, σχέσεις): die aktive und passive Zeugung (generare, generari) sowie die aktive und passive Hauchung (spirare, spirari). Unter der passiven Zeugung und Hauchung darf man sedoch kein Leiden (passio, πάσχειν) im Sinne der aristoteslischen Kategorientasel verstehen, weil ja in Gott Sein und Leben, Wesen und Personen die lauterste Wirklichkeit und actus purissimus sind. Jene mehr grammatische als theologische Ausdrucksweise will

vielmehr nur aussprechen, daß der Sohn erst fraft der aktiven Zeugung aus bem Bater nicht so fehr entsteht als vielmehr von Ewigfeit besteht, wie in gleicher Beise der Sl. Geist erst durch die vom Bater und Sohne gemeinsam vollzogene Sauchung, als deren innerer Terminus, seine Gubsistenz und Persönlichkeit besitt. Es gehört mit zum Dogma der Dreipersönlichkeit, daß die genannten Beziehungen d. i. des Baters zum Sohne (generare), des Sohnes zum Bater (generari), des Baters und Sohnes zum Hl. Geiste (spirare), des 51. Geistes zum Bater und Sohne (spirari) teine bloß logischen oder gedachten Relationen sind, wenngleich ihre Bierzahl tein formeller Glaubenssatz ist. Deswegen heißt es in dem zu Florenz 1439 promulgierten Decretum pro Iacobitis (Denz. n. 705): Hinc damnat Ecclesia Sabellium personas confundentem et ipsarum distinctionem realem penitus auferentem.

In der Tat steht und fällt die ganze Trinitätslehre mit der Realität der vier besprochenen Relationen (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 28 a. 1). Wenn nämlich der Vater ein anderer sein soll als der Sohn und der Heil. Geist ein anderer als beide, so erhellt mit Evidenz, daß die Beziehung des Vaters zum Sohne (und umgekehrt), sowie die Beziehung beider zum H. Geiste (und umgekehrt) genau ebenso real sein muß, wie die dreig zum Hichen Personen selber. Wären diese Beziehungen nur gedachte, gleichviel ob relationes rationis ratiocinantis oder rationis ratiocinatae, so müßte sich die Dreiheit der Personen gleichen Schrittes zu einer rein logischen oder höchstens modalen Trinität verstüchtigen, wie die Monarchianer und Sabellianer wirklich lehrten. Die Lehre von der Realität der göttlichen Relationen ist solgsich im Grunde genommen nur ein verschiedener Ausdruck sür das Dogma der Dreipersönlichkeit selbst.

für bas Dogma ber Dreiperfonlichteit felbft.

3. Das trinitarifche Grundgefet. - Gine außerst wichtige Folgerung aus der Lehre von den Relationen ist das fog. "trinitarische Grundgeset, wonach der reale Unterschied der Bersonen ausschlieflich auf dem Gegensatz der Relationen beruht. Buerft vom hl. Anselmus (De process. Spiritus S. c. 2 bei M. lat. 158, 288) formuliert und im Decretum pro Iacobitis des Florenzer Konzils 1439 förmlich approbiert, lautet dasselbe also: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. In der Tat ist der Bater nur darum vom Sohne real unterschieden, weil bloß zwischen Zeugen und Gezeugtwerden ein vollkommener Gegensat ber Relation zutage tritt. Überall da, wo kein solcher vollendeter relativer Gegensatz Platz greift, ist in Gott alles ununtersichieden und eins. Deshalb sind nicht nur alle absoluten Attribute im allgemeinen mit der göttlichen Wesenheit sowie unter sich real identisch, sondern auch jene gottlichen Eigenschaften im besonderen, Die zwar einen Gegensat - aber nur einen logischen - zueinander bilben, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Freiheit und Notwendigfeit, Berftand und Bille ufw.

Wie scharf aber die oppositio relationis in der Trinität gesaßt werden muß, lernen wir am besten daraus kennen, daß, weil generare mit spirare keinen relativen (sondern nur einen disparaten) Gegensaß einschließt, die eine Person des Baters beide Funktionen zugleich verrichtet, also zugleich

zeugt und haucht, ohne daß sie sich beshalb in zwei Hypostasen, einen Zeuger und einen Haucher, spaltet. Aus gleichem Grunde kann der Sohn von der Mithauchung nicht ausgeschlossen werden, weil ebensowenig generari und spirare einen vollendeten relativen Gegensat dilden, sondern nur generare und spirare einen vollendeten relativen Gegensat dilden, sondern unt generari, dzw. spirare und spirari. Auf dieser wichtigen Lehre sußend, haben don jeher die lateinischen Theologen — mit Ausnahme der Scotisten (s. d. S. 276 f.) — mit Recht gegen die schismatischen Griechen die Konsequenz geltend gemacht, daß dei Ausschaltung des Sohnes von der Funktion der aktiven Hauchung jedweder Grund für die hypostatische Unterscheidung zwischen Sohn und H. Geist hinwegsiele; denn nur auf Grund der relationis oppositio oder des relativen Segensates zwischen spirare und spirari kann der Sohn ein anderer sein als der H. Geist. Byl. Symbol. Tolet. XI. a. 675 (bei Denz. n. 278): Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem et Filium relative resertur. Hieraus folgt, daß der Logos nicht deshalb vom H. Geiste sich persönlich unterscheidet, weil er dom Vater gezeugt wird, sondern weil er den Hl. Geist haucht und dieser von ihm gehaucht wird, sondern weil er den H. Geist haucht und dieser von ihm gehaucht wird.

Im Axiom von der relationis oppositio wurzelt als seinem tiessten Grunde das zu Lyon und Forenz desinierte Dogma, daß die spiratio activa dem Bater und Sohne nicht in gedoppelter Form, sondern per modum unius d. i. in Gestalt eines einzigen, real identischen Spirationsattes zustommt. Denn da alses, was keinen relativen Gegensche einschließt, sost in die unterschiedslose Idea, was keinen relativen Gegensche einschließt, sost in die unterschiedslose Idea, was keinen relativen Gegensche einschließt, so muß die aktive Spiration sich mit der Paternität und Filiation in eins derschmelzen, oder mit anderen Worten: Bater und Sohn sind notwendig nur ein Spirator, wie auch ihr Produst, der Spirierte oder der Heil. Geist, nur einer ist. Mit alser Schöre hat das schon oben erwähnte Decretum pro lacoditis diese unica spiratio auf die Anselmsche Kegel oder das trinitarische Grundgesetz zurückgesührt, indem es betonte, daß Bater und Sohn genau so ein Prinzip des Hl. Geistes sind, wie die Trinität als Schöpferin aller Dinge nur ein Prinzip der Areatur. Bzl. Decret. pro lacoditis (Denz. n. 703 sq.): Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas . . . omniaque sunt unum, ubi non odviat relationis oppositio . . . Spiritus S., quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio, sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium, sieut Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturae, sed unum principium.

- 4. Die drei personbildenden Relationen. Wenn die göttliche Natur in drei Hypostasen oder Personen subsistiert, so erhellt, daß von den vier realen Relationen nur drei geradezu als "personbildend" (relationes personificae) zu betrachten sind: die Vaterschaft (paternitas, πατρότης), die Sohnschaft (filiatio, υίότης) und die Geistschaft (processio, ἐκπόρευσις).
- a) Man erkennt sosort, daß diese drei Relationen konkret nichts anderes sind als die drei göttlichen Personen selber: Bater, Sohn und H. Geist. Hieraus folgt der hochwichtige Sah, daß die göttlichen Personen als solche nichts anderes sind als substitute Relationen, und da es in Gott keine Akzidentien gibt, zugleich auch substantiale Relationen. Daher das Axiom: Personae divinae sunt relationes subsistentes et substantiales. Daß der Begriff der Hypostase und Person sich in hervorragender Weise in der Bater, Sohn und Geistschaft verwirklicht, ist unschwer einzusehen, da

gerade die personbildenden Relationen das entscheidende Merimal der totietas in se, des Fürsichseins, der Unmitteilbarkeit vermöge ihres ausschließenden Gegensages an sich tragen. Das Geheimnisvolle besteht darin, daß die eine konkrete Natur Gottes nicht in einer, sondern in drei Hypostasen gipfelt, so daß drei vollkommene Personen ein und dieselbe Natur in Gemeinschaft besigen und als ihr Eigentum in solidum betrachten.

Im weiteren Berfolge dieser Konsequenz wersen die Theologen die Frage auf, ob die göttlichen Personen durch ihre Ursprünge oder durch ihre Relationen konstituiert werden. Sachlich lausen beide Aussaliungsweisen im Grunde auf dasselbe hinaus; denn die Ursprünge durch Zeugung und Dauchung begründen ja die Relationen, sallen also quoad rem mit ihnen zusammen. Nur in unserer undollkommenen Denkweise unterscheiben sich beide darin, daß die Ursprünge oder Prozessionen mehr das begründende Werden sein sin aa personas), die Relationen hingegen das sertige Gewordensein sin saad personas), die Relationen hingegen das sertige Gewordensein sie siel jedoch bei den göttlichen Personen nicht ihre Genesis, sondern ihre Permanenz in unserer Vorstellung die Hauptsache ist, so psiegt man mit einer gewissen undschießlichkeit zu sagen: Die Personen werden nicht durch ihre Ursprünge, sondern durch ihre Relationen konstituiert. Inwiesern man zwar auch den einer "absoluten Subssissen, nicht aber süglich einer "absoluten Personlichkeit" Gottes reden dars, erklären Kleutgen, Theol. d. Borzeit, Bd. I, S. 363 sf.; Pesch, tom. II-, p. 323 sqq., Friburgi 1906; Billuart l. c. diss. 4 art. 3.; Im weiteren Berfolge dieser Konsequenz werfen die Theologen die

b) Noch harrt die wichtige Frage ihrer Lösung, warum die spiratio activa zwar eine reale Relation ist, aber trotzem zu feiner eigenen göttlichen Sypostase oder Berson führt. Wenn nämlich nur die Paternität, Filiation und passive Spiration als "person-bildend" gelten dürfen, so leuchtet ein, daß die "aktive Spiration" aus der Lifte der "fubsiftenten" Relationen gestrichen werden muß, weil man sonst zur Quaternität ober zum Tetradismus gelangt. hiernach muß ber Spirator als solcher unpersönlich sein.

Der theologische Sachgrund für diese Unpersonlichkeit liegt aber darin, daß die aktive Hauchung dem Bater und Sohne gemeinsam ist, bzw. daß der unus spirator dereits zwei sertige, durch die Relationen der Bater- und Sohnschaft konstituierte Hoppostasen voraußsetzt. Folglich bleibt für eine vierte Person kein Plat mehr. — Hierin liegt freilich die weitere Konsequenz beschlossen, daß die spiratio activa von vornherein als begrissliches Werkmal in die Desinitionen der Bater- und Sohnschaft mit ausgenommen werden muß. Mit anderen Worten: Man hat den Bater noch nicht abäquat gedacht, außer man faßt ihn zugleich auch als spirator, und ebenso hat man den Sohn noch nicht abäquat gedacht, wenn man das spirare que seinem gedacht, außer man faßt ihn zugleich auch als spirator, und ebenso hat man den Sohn noch nicht adäquat gedacht, wenn man das spirare aus seinem Begrifse sorläßt. Der Bollbegriff des Baters und des Sohnes saßt eben als logischen Bestandteil auch schon das spirare in sich, und zwar beim Bater in der Gestalt des Empfangens, insosern der Vater die seinen Begriff mitbestimmende Hauchkraft von sich hat, der Sohn aber nur kraft der Zeugung vom Bater. Käheres s. bei Ruiz, De Trinit., disp. 17 sect. 6. Wenn die Kirche also die unica spiratio des Baters und Sohnes zum Dogma erhob, so hat sie im Grunde nur einen seefen Schuswall um die Dreipersönlichseit selber gezogen und jede Möglichseit abesschutzen, die Trinität in eine Ougternität unzumandeln. abgeschnitten, die Trinität in eine Quaternität umzuwandeln.

In diesem Zusammenhange ift leicht einzusehen, inwiesern das photia-nische Schisma theologisch zum Schisma im göttlichen Schoße selber führen muß. Denn, wie Scheeben (Dogmatik, Bd. I, S. 825) treffend ausführt,

"zerreißt diese Häreste a) die Einheit der unmittelbaren und direkten Berbindung des hl. Geistes mit dem Sohne, da diese nur in der Relation des Ursprunges liegen kann, und macht zualeich, daß der hl. Geist nicht mehr wahrhaft Geist, namentlich nicht lötov πνεύμα des Sohnes ift. Sie sprengt β) die Einheit der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Bater und Sohn, kraft deren der Sohn mit Außnahme der Baterschaft alles mit dem Bater (also auch die virtus spirandi) gemeinsam haben muß. Sie spaltet γ) die unteilbare Einheit des Baters in sich selbst, indem der Charakter des spirator ober προβολείς nicht mehr in der Baterschaft enthalten und auf sie gegründet erscheint, sondern undermittelt neben der Baterschaft sehend ebensoeine Person konstituieren muß wie diese, also aus dem Bater zwei Personen gemacht werden."

§ 4.

Die göttlichen Proprietäten und Rotionen.

1. Die Proprietäten. — Unter "Proprietät" verstehen die Theologen die auszeichnende Eigentümlichkeit, wodurch sich eine jede

göttliche Berson von den beiden anderen unterscheidet.

a) Man teilt die Proprietäten ein in zwei Klassen: in "perssönliche Proprietäten" (proprietates personales, ίδιώματα ύποστατικά) und "Proprietäten der Personen" (proprietates personarum, ίδιώματα τῶν ὑποστάσεων). Die erste Rlasse umsaßt lediglich die drei subsistenten oder personbildenden Relationen, die nur je einer Berson gutommen und so mahrhaft eine auszeichnende Eigentümlichkeit derselben bilden, nämlich: die Bater, Sohn- und Geistschaft. Die zweite Rlaffe umfaßt mit Ginschluß der erften denn jede "persönliche Proprietät" ist eo ipso auch eine "Proprietät der Person" — fünf bzw. sechs auszeichnende Eigentümlickeiten. Denn dem Bater tommt außer der Baterschaft als persönliches Merimal noch die "Ursprungslosigseit" (innascibilitas, άγεννησία), dem Bater und Sohne zusammen auch die Proprietat des "Sauchens" (spiratio activa, πνείν) zu. hiernach verteilen sich die Proprietaten auf die einzelnen Bersonen in der Beije, daß dem Bater drei eignen, nämlich die paternitas, spiratio activa und innascibilitas, dem Sohne zwei, nämlich die filiatio und spiratio activa und dem Hl. Geiste eine, nämlich die spiratio passiva. Somit entstehen im ganzen sechs Proprietäten. Jedoch läßt man die spiratio activa besser nicht als Proprietät im strengen Sinne gelten, weil sie eine gemeinsame Eigentümlichkeit zweier Personen ist, so daß sich die Zahl von sechs auf vier reduziert. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 32 a. 3: Communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis.

Alle Eigentümlichkeiten sind nach den vorausgegangenen Erörterungen verständlich mit einziger Außnahme der innascibilitas oder Agenesie des Baters. Denn wenn der Sl. Geist ebenso "ungezeugt" ist wie der Bater, so scheint jeder vernünstige Erund wegzusallen, daß man der ersten Person die Agenesie als außzeichnende Eigentümlichkeit beilege, der dritten aber nicht. Seist es doch im Athanasianischen Symbolum außdrücklich (Denz. n. 39): Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus (ἀγέννητος), Filius a Patre solo est, non factus nec creatus (ἀγένητος), sed genitus (γεννητός), Spiritus

S. a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitu (ἀγέννητος), sed procedens. Allein mit Jug bestehen die Kirchenväter und Theologen auf dem Sate, daß nur der Bater innascibilis, äyévvytog im Sinne einer Proprietät sei. Denn die Agenesie soll ihn nicht bloß als ungezeugt, sondern auch als erste Person, als Urprinzip (άρχη άνευ άρχης, άναρχος) auszeichnen, weil nur er allein persona a se, aus keiner anderen entspringend ist urd zugleich Brinzip, Quelle und Wurzel der anderen Personen (apxh rhs apxhs, πηγή και δίζα των άλλων). Mithin muß die Agenesie bei ihm nicht nur als Gegensch zum spezifischen Begriffe bes Gezeugtseins begriffen werden. Die Agenesie bes Vaters ift vielmehr gleichbebeutend mit Arsprungslösiett. Dies ift auch die Auffassung der Kirchenväter, wie z. B. des hl. Basilius (Contr. Eunom. I, 15 bei M. gr. 29, 545): "Bas aber aus keinem stammt, das ift jedensalls ohne Prinzip; und was ohne Prinzip ist, das ift ungezeugt (ἀγέννητον)." Die shnodischen Erklärungen bestätigen diese Deutung. So heißt es im Shmbolum der 11. Synobe von Toledo i. J. 675 (Denz. n. 275): Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur; ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus S. processionem accepit: fons ergo ipse et origo est totius divinitatis. Weil der H. Geist, trosdem er als leste Person die trinitarischen Evolutionen jum Abschluß bringt, auf jenen Borzug feinen Anjbrud, hat, so darf ihm die Agenesie als besondere Proprietät nicht beigesegt werden. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 32 a. 3 ad 4: Cum persona importet dignitatem, non potest accipi notio (— proprietas) Spiritus Sancti ex hoc, quod nulla persona est ab ipso; hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quod sit a nullo.

b) Wenn die Proprietäten als auszeichnende Vorzüge der betreffenden Personen gelten dürsen, so entsteht die sehr schwierige Frage, mit welchem Rechte man noch von einer Gleichheit der drei Berfonen sprechen darf. Denn sobald eine Berjon vor der anderen eimas voraus hat, also eine Bollkommenheit besitzt, welche die andere nicht hat und nicht haben tann, so wird die Wahrheit des Saties erichüttert, ber im Athanasianischen Glaubensbetenntnis steht (Denz. n. 39): Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et

coaequales.

Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, stellen viele Theologen mit Scotus. Kajetan, Billuart, Molina usw. flugs in Abrede, daß man die gött-lichen Proprietäten bzw. die personbildenden Relationen als eigentliche "Bollfommenheiten" betrachten burfe. Man beruft fich unter anberem auf eben jenes Argument, bas wir oben an bie Spige geftellt haben. Inbeffen raumen die meisten anderen Theologen mit dem hl. Thomas anstandslos und mit Recht ein, daß die Proprietaten als folche, wenn auch feine absoluten, fo boch "re lative" Bolltommenheiten barftellen und daß g. B. die Bolltommenheit er lative" Bollsommenheiten darstellen und das z. B. die Voltsommenheit der Baterschaft mit der Vollsommenheit der Sohn- und Geistschaft nicht verwechselt werden dars. So die Jesuitentheologen Suarez, De Lugo, Ruiz, Basquez, Tanner, Franzelin und die Thomisten Gotti, Sylvius, Contenson u. a. Bgl. S. Thom., Opusc. contr. errores Graecorum c. 7: Patet quod non posset esse Pater persectus, nisi Filium haberet, quia nec Pater sine Filio esset. Es bleibt also nur zu zeigen, daß der ungleichartige Besit relativer Vorzüge der absoluten Gleichbeit der Personen miteinander keinen Abbruch tut. Zu dem Ende erwäge man, daß eine jede der der drei göttlichen Personen dem Wesen nach in absolut realer Jedentität mit der göttlichen Portur in eins zusammenföllt; solosisk erstreckt sich diese Kvinzidenz auch auf Natur in eins zusammenfällt: folglich erstreckt sich diese Koinzidenz auch auf die entsprechenden "relativen" Bolltommenheiten selber. Was immer also an wahrer Bolltommenheit im göttlichen Wesen ruht, daran nehmen alle

göttlichen Personen im einzelnen wie in ihrer Gesamtheit vollsten Anteil. Wenn zwar es wahr bleibt, daß keine Person ohne Selbstaushebung den ihr eigentümlichen Borzug an eine andere abtreten kann, so ist es doch sicher, daß eine jede Person außer der eigenen auch die relative Bollkommenheit der übrigen im äquivalenten (nicht: formellen) Sinne zu eigen besitzt. Denn die Baterschaft ist als Bollkommenheit der Sohnschaft gewiß gleichwertig, wie auch die Geistschaft an Wert beiden in nichts nachsteht: folglich verliert der Sohn nichts, wenn er nicht Bater ist. Im Gegenteil, der Bater könnte nicht mehr Bater, der Sohn nicht mehr Sohn sein, wenn beide beides wären. Aber noch mehr. Kraft der Perichorese der Immanenz der göttlichen Personen ineinander teilen sie sich gegenseitig in gewissem Sinne sogar ihre relativen Borzüge quasi formaliter mit, indem der Bater als inneren Terminus seines notionalen Erkennens und Liedens den Sohn und den H. Geist in sich trägt, twie umgekehrt auf den Sohn und den H. Geist ihrer Immanenz im Bater auch die relative Vollkommenheit der Baterschaft übergeht, soweit die hypostatischen Unterschiede und Segensätze dies überhaupt zulassen. Genaueres s. bei Tepe, Vol. II, p. 383—392.

- 2. Die Notionen. Schon der Name "Notion" (notio von nosco, γνώρισμα) zeigt an, daß man darunter die Merk- oder Erkennungszeichen der einzelnen Personen versteht. Deswegen besiniert der hl. Thomas kurz (S. th. l. p. qu. 32 a. 3): Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Da man nun die Personen eigentlich aus ihren Proprietäten erkennt, so wird es überhaupt ebenso viele Notionen als Proprietäten geben müssen; nur diesenigen Theologen, welche nach Ausstreichung der spiratio activa nur vier Proprietäten gelten lassen, erhöhen die Zahl der Notionen auf fünf, wie gleich näher dargelegt werden soll.
- a) An die Spitze stellt der hl. Thomas das Axiom (a. a. D.): a quo alius et qui ab alio. Dieses Prinzip auf die drei Perssonen angewandt, so erkennt man den Bater daran, daß er a nullo alio d. h. innascibilis, ursprungslos, sodann daß er principium, a quo alius per generationem (= paternitas), endlich daß er principium, a quo alius per spirationem (= spiratio activa) ist. In ähnlicher Weise lassen sich Astonen des Sohnes die Sohnschaft (= filiatio) und die aktive Hauchtwerden (= spiratio activa), als solche des Hl. Geistes das Gehauchtwerden (= spiratio passiva) sessival sessival serieilung auf die einzelnen Personen erläutert solgendes Schema:

Pater Filius Spiritus S.
a) innascibilitas a) generatio passiva a) spiratio passiva

b) generatio activa b) spiratio activa —

c) spiratio activa

Somit kann es höchstens sechs Notionen geben. Man reduziert ihre Zahl aber gewöhnlich auf fünf, da die spiratio activa dem Bater und Sohn als eine gemeinsame Notion eigentümlich ist.

Bei Aufstellung der Lifte der Notionen gilt wie bei den Proprietäten der Grundsatz, daß man die negativen Erkenmungszeichen nicht ohne weiteres zu Notionen stempeln darf. Sonst würde, wie das nachstehende Schema zeigt, ihre Anzahl auf zwölf anwachsen.

a) non generatur
b) sed generat
c) non spiratur
d) sed spirat
d) sed spirat
d) sed spirat

Spiritus S.
a) non generatur
b) non generatur
b) non generat
c) non spiratur
c) non spiratur
d) sed spirat
d) sed spiratur Filius Spiritus S.

b) Kur folche negative Merkmale haben als wirkliche und eigentliche Notionen zu gelten, die einen positiven Borzug (dignitas, & $\xi(\omega\mu\alpha)$ bedeuten, wie die Agenesie oder das non generatur beim Bater. Deshalb gehört namentlich die "Unsruchtbarkeit" des H. Geistes, d. i. das non generat und nanientitig die "unfpugloariett" des H. Geipes, o. 1. das noh generat und non spirat, "nicht zu den Notionen desselben, weil er ja "die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur abschließt und krönt und die Einheit der beiden anderen Personen besiegelt" und seine Unschafteit "folglich keine Ergänzung der notio spirationis passivae bildet" (Scheeben, Dogmatik I, 837 Anm.). Aus demselben Gesichtspunkte erklärt sich die Falscheit der Ansicht des Duns Scotus, wonach als besondere Notion des Sohnes noch das non spiratur d. h. seine "Unhauchbarkeit" (inspirabilitas, ånvevorla), zu betrachten seinen die Dignität der zweiten Person wird hinreichend durch das "Gezeugtwerden" kestimmt während die Anneustie oder das Michterhauchtwerken" werden" bestimmt, während die Abneustie oder das "Richtgehauchtwerden" virtuell in dem Borzug eingeschlossen liegt, daß der Sohn in Gemeinschaft mit dem Bater den H. Geist haucht. Bei der ersten Person ist die "Un-hauchbarkeit" oder Apneustie noch aus dem besonderen Grunde ausgeschlossen, weil der Bater Urprinzip oder principium sine principio ist. Zweiselhaft könnte man nur noch darüber fein, ob man dem Sl. Geifte, infofern er in ben Shmbolen ingenitus (ἀγέννητος) heißt, nicht als besondere Notion noch das non generatur oder "Ungezeugtsein" beilegen müsse. Alein sobald feststeht, daß die dritte Person nicht auf dem Wege der Zeugung, sondern der Hauchung entspringt, liegt das "Richtgezeugtsein" schon virtuell in dem spiratur, d. h. in der hassieben Spiration, mit eingeschlossen. Anders steht es mit der negativen Notion "non generatur" beim Bater; denn die innascibilitas oder Agenesie bedeutet für ihn, und zwar für ihn allein, nichts Geringeres, als daß er ursprungslos als erste Person an der Spize der übrigen steht und daß diese aus ihm (nicht aber umgekehrt er aus ihnen) entipringen.

Mus dem Gesagten ift die Lehre der Theologen verständlich, daß es in Gott eine Natur (Befenheit, Gubstang), zwei Prozessionen, brei Sypostasen oder Bersonen, vier Relationen und Proprietaten,

endlich fünf Notionen gibt.

§ 5.

Die göttlichen Appropriationen und Sendungen.

1. Die Appropriationen. - a) Bon den Proprietäten untericheiden sich die Appropriationen wesentlich darin, daß jene einer bestimmten göttlichen Berson ausschließlich zukommen, mahrend biese einer bestimmten Person nur etwas zueignen, was tatsächlich allen dreien gleichmäßig zutommt. Berwandt sind beide aber darin, daß die appropriata so gewählt sind, daß sie geeignet sind, zur Er-kenntnis der propria zu führen. Man kann deshalb die "Appropriation" (appropriatio, κόλλησις) definieren als das in Schrift, Tradition und Kirchenlehre begründete Berfahren, gewisse absolute Attribute und Tätigkeiten Gottes einer bestimmten göttlichen Person jum Zwede der Enthüllung ihres perfonlichen Charafters jugufchreiben, obgleich sie wesentlich der ganzen Trinität gemeinsam sind (vgl. S. th. 1 p. qu. 39 a. 7).

Aus dieser Begriffsbestimmung folgt zunächst zweierlei: einmal, daß es häretisch wäre, mit Abälard und Günther das Approprierte zum proprium b. h. zum ausschließlichen Sigentum der betreffenden Berson zu machen; denn appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium (S. Thom., De verit. qu. 7 a. 3). Sodann, daß in der Austwahl der zuzueigenenden Sigenschaften und Werfe teine Willfür herrschen dars, daß vielmehr das strenge Geset waltet, wonach zwischen der hypostatischen Sigentümlichteit und dem appropriierten Gegenstand eine Art innerer Wahlberwandtschaft bestehen muß. Weil es jedoch der persönlichen Sharastere sür jede Person mehrere gibt und denselben zugleich verschiedene Attribute und Werfe innerlich verwandt sein können, so ergibt sich eine gewisse Betweglichkeit des Gesetzes der Appropriationen, das von starrer Einsörmigkeit ebensoweit entsern ist wie von ausschweisender und regelloser Willfür.

b) Die gebräuchlichen Appropriationen lassen sich mit Scheeben (a. a. O. S. 887 f.) bequem auf vier Rategorien gurudführen. Gine erfte Alaffe bezieht fich auf die substantivischen Namen Gottes. Ihre Berteilung auf die einzelnen Bersonen geschieht durchweg und der Regel nach in der Weise, daß dem Bater als Urprinzip der Name "Gott" (Deus, δ Θεός), dem Sohne wegen der ihm vom Bater übertragenen Herrschaft gewöhnlich der Name "Herr" (Dominus, δ ×ψριος) vorbehalten bleibt (vgl. 1 Kor. 12, 4 ff.). Die Starrheit des Gefetes wird jedoch nicht felten durchbrochen, indem Paulus den Eigennamen 7772 unbedenklich auf Chriftus anwendet und letteren auch fonft ausdrücklich "Sott" (Θεός und ὁ Θεός) nennt (f. o. S. 233 ff.). Umgekehrt appropriiert er an einer Stelle (2 Kor. 8, 17) ben Kamen "Herr" dem H. Geiste, wie es ja auch im Credo heißt: Spiritum Sanctum, Dominum et vivisicantem. — Von den absoluten Attributen, welche die zweite Klasse umfaßt, wird sachgemäß mit Rudficht auf die personlichen Gigentumlichkeiten die Allmacht dem Bater, die Allweisheit dem Sohne und die Allgüte und peiligkeit dem H. Geifte zugeeignet; dem Sonne und die Aligute und hipoftatische Solie genita und der H. Geist die persönliche Liebe und hipostatische Heiligkeit (vgl. Rich. Victor., De tribus appropriatis 2, dei M. lat. 196, 993 sqq.). In ähnlicher Weise appropriiert der hl. Augustinus (De doctr. christ. I, 5), außgehend vom Grundbegriff der Einheit, dem Bater die unitas, dem Sohne die aequalitas und dem H. Geiste die connexio; denn als "erste" Person ist der Bater verwandt mit der "Einheit", der Sohn als abägugtes Vessenschische per Lagges wit der Cleicheit" und der Meister verschliche gestellt und der Meister verschliche gestellt und der Meister verschliche gestellt ve adaquates Wejensbild oder Logos mit der "Gleichheit" und der Hl. Geift als einigendes Band zwischen beiden mit der "Zusammenknüpfung". Verwandt damit, aber nicht identisch ist die berühmte Appropriation bei Harius (De trin. II, 1 bei M. lat. 10, 50): Infinitas in aeterno, species (= pulchritudo) in imagine, usus (= fruitio) in munere (i. e. Spiritu Sancto); denn der Vater ist άρχη άναρχος, der Sohn είκων Θεού und der Hl. Geist δωρεά Θεού. Auch in der paulinischen Wendung (Köm. 11, 36): Ex ipso (Patre) et per ipsum (Filium) et in ipso (Spiritu Sancto) sunt omnia exblicten die Theologen einen Fingerzeig für Appropriationen; denn die Präposition "ex" bezeichnet die Urmacht und den Urquell, die Präposition "per" die Czemplarursache oder fünstlerische Weisheit, endlich die Präposition "in" die erhaltende und enthaltende Kraft (vgl. S. th. 1 p. qu. 39 a. 8). — Bezüglich der göttlichen Werke nach außen, der dritten Klasse von Appropriationen, wird wieder im Anschluß an Pauluß (Köm. 11, 36) die allgemeine Formel außerkellt daß alles dom Kater durch der Sohn im St. Geifft erisches aufgestellt, daß "alles dom Bater durch den Sohn im H. Geist erschaffen worden ist". Näherhin wird in Ausdeutung dieser Grundides dem Bater der Entschluß (imperium, βούλημα), dem Sohne die Aussührung (executio, δημιουργία) und dem H. Geiste die Bollendung (persectio, τελείωσις) zugesignet, womit die volkstümlichere Anschauung dermandt ist, wonach dem Bater die Schödung Bater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung, dem H. Geiste die Heiligkeit appropriiert werden (vgl. S. Basil., De Spiritu S. 16 bei M. gr. 32, 134). —

In der vierten und letzten Klasse verteilen die drei Bersonen den der Gott-heit dargebrachten Anbetungs- und Opferkult derart unter sich, daß der Bater als Empfänger, ber Sohn und ber Bl. Geift aber mehr als Mittler und Ubermittler desfelben auftreten. Wie die Rirche in ihren liturgischen Gebeten fich an "Gott ben Bater durch Jefum Chriftum in der Ginigfeit Des Gl. Beiftes" nch an "Gott den Vater durch Fesum Christim in der Einigteit des Di. Geistes zu wenden psiegt, aber niemals an "Jesum Christum durch den Vater", so hat auch schon Christus selber als Wensch gebetet zu seinem himmlischen Vater (vgl. Joh. 17, 1 ff.), wie er auch jeht noch im Himmel "für uns dittet" (Köm. 8, 34; Hedr. 7, 25) und überhaupt als "natürlicher Wittler" zwischen Gott und die Menschen tritt, obschon als eigentlicher Empfänger all dieser Huldigungen, Gebete, Genugtuungsleistungen nicht der Vater allein, sondern die ganze Trinität gelten muß (Käheres s. in der Soteriologie). Speziell über die Appropriationen des H. Geistes vgl. S. Thom., Contr. Gent. VI, 20—22.

- 2. Die göttlichen Sendungen. Indem die göttlichen Sendungen den hypostatischen Unterschied der Personen sowie deren Broprietäten ans Licht stellen (f. o. S. 243), liefern sie einen nicht unwichtigen Beitrag zum Dogma ber Dreipersönlichkeit. Aber auch mit den soeben abgehandelten Appropriationen stehen sie insofern im Busammenhang, als ein der gangen Trinität gemeinsames Wert nicht selten gerade derjenigen Person zugeeignet erscheint, die zu diesem bestimmten Zwede von einer anderen "gesendet" wird. Bgl. Gal. 4, 6: Misit Deus (= Pater) Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. Uber den Begriff der "Gendung" überhaupt f. o. S. 271.
- a) Unter einer "göttlichen Sendung" (missio divina) versteht man "den ewigen Ausgang der gesendeten von der sendenden Person verdunden mit der Beziehung auf einen geschöpflichen Terminus in der Zeit". Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 43 a. 3 ad 3: Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, seil. temporalem effectum. Diese Doppelseite an der Sendung, nämtich etwas Ewiges als terminus a quo und etwas Zeitliche Geschöng, naming eindes singes die terminus a quo und einde zeittig-Geschöpfliches als terminus ad quem, ist von Wichtigkeit; denn während die missio ad intra (= processio) ewig ist, vollzieht sich die missio ad extra in der Zeit. Hierauß solgt aber zweiersei: einmal, daß die ewige Sendung ebensp naturnotwendig und unwandelbar sein muß wie die Generation und Spiration, wogegen die zeitliche Sendung (= Wirkung nach außen) dem und Spitation, wogegen die zeitliche Sending (= Witting nach außen) dem freien Belieben des Dreieinigen untersteht; sodann, daß die ewige Sending nur von Person zu Person, und zwar frrenge nach der ἀκολουθία κατά την τάξιν sich vollzieht (s. o. S. 246), während die zeitliche Sending als Werf nach außen eine gemeinschaftliche Junktion der ganzen Trinität ist. Vgl. S. Augustin., De Trinit. IV, 20, 28 (bei M. lat. 42, 908): Mittit, qui genuit: mittitur, quod genitum est . . . Pater . . . non dieitur missus; non enim habet, de quo sit aut ex quo procedat . . . Et de Spiritu S. dieitur: "a Patre procedit". Pater vero a pullo. Sierans ergi ht sich non selbst das auch durch procedit", Pater vero a nullo. Heraus ergi bt sich von selbst das auch durch die Bibel bestätigte Gesetz, daß die zeitlichen Sendungen sich strenge nach der göttlichen Ursprungsfolge richten. Hernach fann der Bater nur senden und zwar sowohl den Sohn als den H. Geist; der Sohn fann gesendet werden, aber nur vom Bater, während er seinerseits auch senden kann, aber nur den Hl. Geift; der Hl. Geift endlich kann in keiner Weise senden, indern nur gesendet werden und zwar sowohl vom Bater als vom Sohne. Die gesendete Person steht sozusagen in der Mitte zwischen dem ewigen terminus a quo und dem zeitlichen terminus ad quem, indem sie einerseits insolge der Ursprungsfolge vom Sender abhängt und anderseits in der (vernünstigen) Areatur eine neue Wirkung sett, die ihr alsbann sachgemäß appropriert wird. Alles dies hat noch niemand besser erklärt als der hl. Thomas

(S. th. 1 p. qu. 43 a. 1): In ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum, a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum, vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum, vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum, ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat, vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur, vel quia incipit aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex

alia parte novum modum existendi in alio.

b) Man unterscheibet "sichtbare" und "unsichtbare" Sendungen (missio visibilis — invisibilis), je nachdem die zeitlich-geschöpfliche Wirkung den Sinnen zugänglich ist oder nicht. Jedoch ist die sichtbare Sendung niemals ohne eine gleichzeitig unsichtbare zu denken, wohl aber umgekehrt. Ein Beifpiel für eine fichtbare Sendung ift die Beiftfendung am Pfingftfefte in ber Gestalt von Feuerzungen; eine unsichtbare Sendung ist das Serabkommen des H. Geistes in der Firm- und Beihegnade. Die sichtbaren Sendungen umfassen zwei Klassen, je nachdem die gesendete Person durch hypostatische Union mit einer menschlichen Natur den Menschen sichtbare erscheint, wie der sleischgewordene Logos, oder nur durch ein sichtbares Symbol sich den Menschen vorstellt, wie der Sl. Geift unter dem Sinnbilde einer Taube. Die vollkommenste sichtbare Sendung war zweiselsohne die Infarnation, zu welcher die alstestamentlichen Erscheinungen des Jahve-Engels, sosern man dieselben unter den Begriff der Sendung faßt, bloße Borbereitungen und Borspiele waren (s. o. S. 206 f.). Destwegen nennt Suarez (De Trinit. XII, 4, 17) die Infarnation eine missio visibilis substantialis, jede andere aber

nur eine missio repraesentativa (Näheres f. Christologie).

Bon der Sendung des fleischgewordenen Sohnes abgesehen, haben die unfichtbaren Sendungen bor ben fichtbaren als folden entichieden ben Borzug; benn sie haben die übernatürliche Heiligung der Kreatur zum Ziele. Bgl. Synod. Tolet. XI. a. 675 (Denz. n. 277): Nec enim (Spiritus S.) de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum agnoscitur. Hic igitur Spiritus S. missus ab utrisque creditur. Da die Erschaffung, Erhaltung und Mittwirfung ebensowenig auf eine göttliche Sendung zurücklührbar sind, wie die Allgegentwart per essentiam,
potentiam et praesentiam (vgl. S. Thom. l. c. a. 3), so beschränkt sich jede
eigentlich so zu nennende Sendung auf die Hervordrüngung übernatürlicher Wirkungen, deren höhehunkt in der Mitteilung (und Vermehrung)
der heiligmachenden Inade und in der persönlichen Einwohnung des SI. Geistes besteht: folglich ift die Heiligung eine göttliche Sendung κατ' έξοχήν (vgl. Joh. 14, 17. 23; 1 Kor. 3, 16; 6, 19; Gal. 4, 6 usw.). Die nahere Ertlarung beider Momente f. Gnadenlehre. Selbst bie übernaturliche Mitteilung der sog, gratiae gratis datae sowie der theologischen Tugenden des Glaubens und der Hossinung darf noch nicht als götlliche "Sendung" im strengen Sinne ausgesaßt werden, weil die Hauptsache, nämlich die heiligemachende Gnade und die damit immer verbundene theologische Liebe und Geifte Beinwohnung, mit ihr noch nicht gegeben ift. Bgl. S. Thom. l. c.: Quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. Bgl. Karb. Manning, Die innere Sendung bes Sl. Geiftes in ihren Wirfungen, Paderborn 1877; De Bellevue, L'œuvre du St. Esprit

ou la sanctification des âmes, Paris 1901; W. Reinhard, Das Wirken bes

SI. Geiftes im Menichen, Freiburg 1918.

ol Ubrigens ift die göttliche Sendung (missio) gegen die Begriffe der Einwohnung (inhaditatio) und Erscheinung (apparitio) trok ihres Berwandtschaftsverhältnisses sortes degrifflich vertauschaft. Benn zwar jede unsichtbare "Sendung" die schließliche "Einwohnung noch Erscheinung Gottes degrifflich vertauschar. Benn zwar jede unsichtbare "Sendung" die schließliche "Einwohnung" Gottes in der Seele zum Ziele hat und in der Form des "Kommens" oder "Herabsteigens" den Anfangspunkt derselben bezeichnet, so sind doch beide schon darum nicht identisch, weil die Sendung nach Maßgade der processio ad intra nur von Person zu Person, die Sinwohnung aber durch die ganze Trinität sich vollzieht (vgl. Joh. 14, 23), wenn sie auch dem H. Geiste in besonderer Weise approdriert erscheint. Der Begriff der "Erscheinung" Gottes ist ebenfalls weiter als der der "Sendung". Denn obschon der Bater und die Trinität weiter als der der "Sendung". Denn obichon der Bater und die Trinität unsendbar find, da fie von niemand ausgehen oder prozedieren, jo fönnen boch beibe ebensogut sichtbarlich erscheinen, wie ber Sohn und ber Sl. Geift. Ein tlassisches Beispiel für die Theophanie der Trinität bietet die Taufe Christi im Jordan.

Zweites Hauptstück.

Die Einheit in der Dreiheit oder die Dreieinigkeit Gottes.

Schon im bringenben Interesse bes Monotheismus, ber Grundlage jeber wahren Religion, muß die dogmatische Erörterung von der Dreiheit zur Einheit zurückehren und den Nachweis erbringen, daß die Trinität die innere Einheit und Einfachheit ber göttlichen Monas weder aufhebt noch gefährbet. Die Dreipersönlichkeit ist eben wesentlich auch als Drei-einigkeit oder unitas in trinitate zu benken und kann von dieser niemale getrennt werden; daher unsere kirchliche Borlage, das Athanasianische Sym-bolum, die gleichzeitig zu vollziehende Doppelsorberung ausstellt (Denz. n. 39): ut per omnia et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. Mis haretischer Gegensatz ber Dreieinigkeit tritt in biesem hauptstud ber Tritheismus uns entgegen, der die Trinität nicht minder zerftört als der Monarchianismus (Unitarismus) in seinen verschiedenen Ab- und Spielsarten (s. o. S. 247 ff.). Darum wendet sich auch das Athanasianum gegen jene Häresse, wenn es lehrt (l. c.): Sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana religione compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

Run läßt sich die unitas in Trinitate oder Dreieinigfeit (trinitas = triunitas) in logischer Abfolge nach drei Richtungen hin verfolgen: 1. als Einheit der Natur (unitas naturas s. substantiae s. essentiae); 2. als Einheit des Wirkens nach außen (unitas operationis ad extra); 3. als Einheit der wechselseitigen Ineinanderwohnung (unitas circumincessionis, περιχώρησις). Obschon der Tritheismus allen drei Betrachtungsweisen als häretischer Gegensatz gegenübersteht, so bildet er doch ben schärfiten und unmittelbarften Gegensatz zur Ginheit der Ratur, weshalb er dort gu be-

rücklichtigen ist.

Erstes Rapitel.

Die Einheit der Natur oder die Homousie der drei Personen.

v. Hefele, Konziliengeschichte Bb. III² u. V², Freiburg 1877 u. 1886; Diwald, Trinitätslehre § 10, Baderborn 1888; *Albert. a Rulsano, Institt. theologiae dogmat. specialis, ed. Gfr. a Graun, tom. I p. 174—200, Oeniponte 1893; Kleutgen, De ipso Deo l. II qu. 2 cap. 1—2, Ratisbonae 1881; Hurter, Compend. tom. II¹² thes. 114—116, Oeniponte 1908; Scheeben, Bd. I § 112, Freiburg 1873; H. Schell, Das Wirfen des dreiseinigen Gottes, Mainz 1885; Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Aba Qurra, Paderborn 1910.

§ 1.

Der Tritheismus und das firchliche Lehramt.

1. Die Häresie des Tritheismus trat in bestimmter Form erft auf, nachdem das im erften Sauptstud behandelte Dogma der Dreipersönlichkeit bereits fixiert war. Die Arianer und Semiarianer entgingen zwar formell der Anklage auf Tritheismus, weil sie den Logos für ein Geschöpf des Baters, den Sl. Geist für ein solches des Logos ausgaben. Da sie anderseits jedoch auch die beiden letzten Personen wenigstens aus Gnade und Berdienst "Gott" sein ließen, so wurden sie von den Batern vielfach der Dreigötterei bezichtigt.

a) 3m Altertum foll ber berühmte Ertlärer bes Ariftoteles, Johannes Philoponus († nach 610 n. Chr.), seinem Glaubensbekenntnisse nach ein eifriger Monophysit, der eigentliche Begründer des Tritheismus gewesen sein, den er ganz in den Dienst seines christologischen Irrtums stellte. Denn um der Einrede der Katholiken, daß die Berwechselung von Natur und Person in Christus eine ebensolike Verwechselung beider Begriffe in der Trinität. also den Tritheismus, zur Folge haben müßte, die Spitze abzubrechen, soll ats der Lettersmus, zur Folge gaven musie, die Spige abzandeugen, sou er diese letztere Konsequenz anstandeloß zugegeben und behauptet haben: Bater, Sohn und H. Geist sind genau so drei Individuen der Gattung "Gott", wie Petrus, Paulus und Johannes drei Individuen der Gattungs "Mensch". Die drei Personen seien also "drei Teilsubstanzen" (rpeiz pepuxal odosax) in "einer gemeinsamen, abstratten Substanz" (ev odosa nouvy).

d) Im Mittelalter haben wir das authentighe Zeugnus der IV. Lateranschund (1915) dessir des der Mit Tanking (1915) dessir des der Angeles der Volksteiner (d. 1920)

shnode (1215) dafür, daß der Abt Joachim zu Floris in Calabrien († 1202) die Einheit der drei gottlichen Personen als bloge Kollektib= und Arteinheit aufgefaßt hatte. Bgl. Later. IV cap. "Damnamus" (Denz. n. 431): Quamvis concedat quod Pater et Filius et Spiritus S. sunt una essentia, una substantia unaque natura: verum unitatem huiusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines "unus populus" et multi fideles "una Ecclesia". Um fo peinlicher muß es berühren, daß der wohlmeinende und reformeifrige, aber etwas ungeftüme und übel beratene Wönch gegen Petrus Lombardus den Bortourf
der Ketzerei schleuberte, weil dieser angeblich eine "Quaternität" in die Gottheit eingeführt habe. Joachim starb übrigens im Geiste voller Unterwersung
unter die Auftorität der unfehlbaren Kirche, beteurnd: se illam sidem tenere, quam Romana tenet Ecclesia, quae (disponente Domino) cunctorum fidelium mater est et magistra (bei Denz. n. 433).

c) In der Reugeit erregte Anton Gunther († 1863) durch feine tritheistisch angehauchte Trinitätslehre berechtigtes Aufsehen und schweren Anftog. Rach ihm follen die drei Berfonen zu einer bloß formalen" Einheit, Die amifchen ber fpegifischen und numerischen in ber Mitte liegt, gufammengehen. Indem das Absolute durch einen "theologischen Selbstverwirklichungs-der brozeß" sich dreimal hintereinander als Sah (These), Gegensah (Antithese) und Sleichsah (Shnthese) selber seht, werde die göttliche Substanz als solche tripliziert, insosern drei "relative Substanzen" d. i. Personen entstehen, die sich zu einer "absoluten Substanz" bzw. "absoluten Bersönlichkeit." in formaler Einheitsweise, wie zu einem Organismus, zusammensehen sollen. Bgl. Kleutgen, Theologie der Borzeit, Bd. I² S. 379 ff., Münster 1867. 2. Das kirchliche Lehramt hat sich zu allen Zeiten gegen

jede Form des Tritheismus feierlich verwahrt.

a) Im Altertum hatte Papft Dionysius (um 260) in einem bog-matischen Lehrschreiben, dem Scheeben (Dogmatik I, 746) mit Recht eine "ebochemachende Bedeutung" beimist, unter scharfer Zurückweisung der ditheistischen Redewendungen des tatkräftigen Bischofs Dionhsius des Großen von Mexandrien schon zum voraus den Tritheismus als glaubenswidrig der-von Mexandrien schon zum voraus den Tritheismus als glaubenswidrig derurteilt (f. o. S. 250). Er erflarte (Denz. n. 51): Neque igitur admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda neque factionis (= facturae) vocabulo dignitas ac summa magnitudo Domini (sc. Christi) est diminuenda. Die gegen bie Monotheleten gerichtete Widerlegungsichrift bes bl. Sophronius von Jerusalem († 638), in welcher außer dem Monotheletismus auch die novi Tritheitae unnachsichtlich gegeißelt werden, eignete sich das VI. allgemeine Konzil i. J. 680 wortwörtlich an und erklärte dieselbe für orthodog.

b) All diese und noch andere Lehrentscheidungen aus dem Mittelalter überragt an Wert und Wichtigfeit fraglos bas gegen den Abt Joachim von Floris gerichtete Cap. "Damnamus" der IV. Lateransynode 1215, die "lette feierliche, aber auch trefflichfte und bestimmteste Entscheidung des firchlichen Lehramtes in Sachen

unseres Geheimnisses" (Oswald a. a. D. S. 112).

a) Als Stern und Rern des Gangen tritt barin ber Gebante hervor, daß die "eine summa res" (vgl. Joh. 10, 29: maius omnibus) zugleich "wahrhaft Bater und Sohn und SI. Geist ist", und zwar in der Beise, daß unter Ausschluß jedweder "Quaternität" die "drei Personen zusammen wie jede einzelne für sich" mit jener summa res in real-numerischer Identität zusammenfallen. Bgl. Cap. "Damnamus" (Denz. n. 432): Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus S.; tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, vid. substantia, essentia sive natura divina. Insofern alle Unterscheidung in Gott nicht auf die Natur als das Absolute, sondern nur auf die Personen als das Relative zurudfällt, gilt das hochwichtige Glaubensaxiom (l. c.): Et illa (summa) res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus S., qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Richt also die gottliche Ratur ift es, die zeugt oder gezeugt wird oder ausgeht, sondern der Bater zeugt, der Sohn wird gezeugt, der Sl. Geist geht aus.

Für biefen felben Gebanken fest bas Kongil noch bie mehr populäre Wendung ein (l. c.): Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S., non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus S. idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Aus biefen Prämiffen ergibt fich ohne weiteres ber für bie Bebeutung der Homousie (όμοουσία = ταὐτουσία) oder Konsubstantialität äußerst wichtige Schluß, daß ein und dieselbe "summa res" zwei verschiedene Funktionen gleichzeitig außübt, nämlich die Funktion eines Absoluten und die Funktion dreier Kelativen. Unter ersterer Rücksicht wäre es häretisch 3- sagen: "Die göttliche Natur (= summa res) zeugt, wird gezeugt, geht hervor"; unter letzterer aber ist diese selbe summa res der zeugende Vater, ber gezeugte Sohn, ber gehauchte Heilige Geist. Auf dieser sunktionellen Doppelseitigkeit einer und berselben summa res beruht die Möglichkeit, auf die Fragen "Was" und "Wer" entgegengesette Antworten geben zu können. Denn fragt man: "Was ist der Bater?" so lautet ibe Antwort: id quod Filius et Spiritus S., idem omnino. Fragt man aber: "Wer ist der Bater?", in het man zu erwidern: alius Leiter alius Eilius alius Spiritus S. io hat man au erwidern: alius Pater, alius Filius, alius Spiritus S.

B) Um diese Naturidentität oder Tautusie inmitten der Bersonenunterschiede noch icharfer faffen zu können, geht die Synode nach Aufstellung ber eigentlichen Definition auf eine nabere Begrundung ein, die vielleicht mehr als alles andere uns am tiefften in den Ginn

ber tatholischen Trinitätslehre einweiht.

Wir heben insbesondere folgende Stelle aus (l. c.): Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: "Pater quod dedit mihi maius omnibus est." Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse sub-Patris accepit: et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus S. ab utroque procedens. Klarer läßt sich die Homousie ber drei göttlichen Personen im Sinne von

Tautufie unmöglich aussprechen.

y) Auf dieser fernhaften Auseinandersetzung susend, haben die Theologen die schwierige Frage in Angriff genommen, von welcher Größe wohl der Unterschied sei, der zwischen Natur und Person dzw. summa res absolute und summa res relative ohne Zweisel gesetzt werden muß. Aus obiger Claubensentscheidung erhellt zunächst mit Evidenz so viel, daß ohne Einsführung einer "Quaternität" jedenfalls kein realer Unterschied angenommen führung einer "Quaternität" jedenfalls kein realer Unterschied angenommen werden kann; denn wären die drei göttlichen Personen von ihrer gemeinfamen Natur real unterschieden, so wären vier verschiedene Realitäten zu zählen: Natur, Bater, Sohn, H. Geist. Auf der anderen Seite genügt aber offenbar auch der rein logische Unterschied (distinctio rationis ratiocinantis) nicht. Es würden ja sonst die der Personen derart mit dem göttlichen Wesen in eins zusammensließen, daß sie als Realitäten sich auflösen und in sabellianischer Aussassung zu bloßen Erscheinungsweisen sich derstücktigen müßten. Die Wahrheit muß solglich zwischen beiden häretischen Extremen irgendwo in der Nitte liegen: Wo, ist freslich nicht ganz leicht zu bestimmen. Denn dem katholischen Dogma werden an und für sich drei von der Scholastikersonnene Unterscheidungsarten gerecht, welche iene beiden Extreme mit versonnene Unterscheidungsarten gerecht, welche jene beiden Extreme mit mehr ober weniger Glück vermeiden, nämlich die "modale" Distinktion des Duranduß, die "formale" des Duns Scotus und die "virtuelle" des hl. Thomas. Weit jedoch die beiden ersten Auffassungen, dis zu ihren letzten logischen Ausläufern zurückversolgt, nicht bloß eine unzulässige Zufammensehung in die göttliche Natur hineingetragen (s. v. S. 69 ff.), sondern

auch jebe einzelne Verson selbst wieder real zusammengesetzt sein lassen aus Wesenheit und "Wodus" (Durandus), bzw. Wesenheit und "Formalität" (Scotus), so hat bei der überwiegenden Nehrzahl der Theologen die virtuelle Unterscheidung der Thomisten Anklang gesunden (s. v. S. 71 f.) Danach erscheint die eine summa res in der Weise "beziehungslos" (absolut) und "bezogen" (relativ), daß dieselbe unter gleichzeitiger Verrichtung einer absoluten und relativen Funktion als formaliter munm et virtualiter multiplex dafteht. Folglich besteht zwischen Ratur und Berson die sog, distinctio rationis ratiocinatae s. virtualis s. cum fundamento in re, über welche der Kardinal Kajetan sich also äußert (ln S. th. 1 p. qu. 39 a. 1): Absolutum et relativum ita ibi sunt, ac si essent distincta, et rursus ita (una summa res) exercet munus utriusque, ac si essent distincta. Nähered über diejes fubtile Problem s. bei Franzelin, De Deo trino thes. 21; fürzer bei Chr. Pesch l. c. II⁸, 327 sqq., Friburgi 1906. Auf dem gleichen Prinzibruht auch die landläufige Unterscheidung der Theologen zwischen dem "essen tiellen" Erkennen, das der ganzen Trinität als dem absoluten Geiste eignet, und dem "notionalen" Erkennen, das nur dem Bater als dem Erzeuger seines wesensgleichen Logos eigentumlich ift, wie berfelbe virtuelle Unterschied auch awischen bem "effentiellen" und notionalen" Willen ober Lieben Plat greift.

c) Mus der Neuzeit hat die dogmatische Bulle "Auctorem fidei", die Bius VI. gegen die Afterspnode von Pistoja (1786) richtete, für das Dogma der Dreieinigkeit insofern eine Bedeutung, als darin die Formel: Deus in tribus personis distinctus (ftatt: distinctis) als verdächtig zurückgewiesen wird. Die tritheistische Trinitätslehre Günthers, von der Index-Kongregation am 8. Januar 1857 zensuriert, wurde von Pius IX. in seinem ausführlichen Schreiben an den Kardinal Geissel vom 15. Juni 1857 verworsen. Einläßlicher befaßte fich damit das vom felben Papfte gutgeheißene Provinzialfonzil von Coln i. J. 1860, bas alle in diesem Werke schon erwähnten firchlichen Lehrentscheidungen dem Guntherschen Shfteme als unbefiegliches Bollwert entgegensetzte. Wie das Schema der dogmatischen Kommission für das Batikanum ausweist, lag es in der Absicht des Apostolischen Stuhles, auf die trinitarischen Jrrtümer Günthers auch noch in seierlicher Form zurückzufommen und dieselben als förmliche Häresien zu brandmarken. Bgl. Martin, Collect. documentor. Vatic. p. 21 sq., Paderd. 1873; Kaischthaler, Jwei Thesen für das allgem. Konzil I: Die numerische Wesenseinheit der

drei göttlichen Personen, Regensburg 1868.

§ 2.

Die Offenbarungslehre.

1. Schriftbeweis. - Obgleich ichon früher oftmals von der Konsubstantialität oder homousie der drei gottlichen Bersonen die Rebe war, so ist hier doch aus ber SI. Schrift noch eigens ju zeigen, daß die Besensgleichheit nicht etwa blog im Sinne einer moralischen Dente und Willensübereinstimmung, wie zwischen "brei Freunden", auch nicht einer bloßen Arteinheit, wie "eine Gottheit in brei Göttern", sondern strenge als Naturidentität oder Tautusie zu fassen sei. So genommen bildet die "Natureinheit" ein besonderes Kapitel ber geoffenbarten Trinitätslehre.

a) Bekanntlich ift ber Monotheismus bas Grundbogma nicht nur des Alten, sondern auch des Neuen Testamentes, ein Dogma, das durch den christlichen Trinitätsglauben nicht umgestürzt, sondern von neuem bestätigt und eingeschärft worden ist. Wenn Gott spricht (Deut. 32, 39): Videte quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me, oder Paulus predigt (1 Kor. 8, 4): Nullus est Deus nisi unus, so ist hiermit offen die Unmöglichkeit jeder Dreis und Bielgötterei ausgesprochen. Nun gilt solgende Alternative: Entweder subsisteren Bater, Sohn und H. Geist in drei verschiedenen Naturen oder aber nur in einer Natur. Im ersten Falle bekommen wir drei Götter, die von der Bibel schroff verworfen werden; im lehten Falle haben wir die Trin ität im cristlichen Sinne, wie das ganze Neue Testament sie unzweideutig lehrt: solglich ist der Tritheismus schriftwidrig. Man sage nicht, daß der biblische Ausdruck unus Deus im Sinne der spezissischen oder Arteinheit verstanden werden könne. Denn wo immer mehrere Individuen der gleichen Art nebeneinander existieren, da kann keines ohne Lüge von sich behaupten: "Ich die nalein, und kein anderer ist neben mir."

b) Eine besondere Beweisstelle bildet die schon von der Patristik stark verwertete Rede Christi, die in dem zentralen Ausspruch gipfelt (Joh. 10, 30): Ego et Pater unum sumus. Bgl. S. Augustin., In Ioa. tr. 36, n. 9 (bei M. lat. 35, 1668): Quod dixit "unum", liberat te ab Ario; quod dixit "sumus", liberat te a Sabellio. Um die Art der Einheit zu verstehen, die Christus hier aussprechen will, ist vor allem auf den Kontext der Rede Rücksicht zu nehmen, die man in einen vorausgehenden und nachsolgenden Teil zerlegen kann.

a) Obigem Ausspruch geht zunächst als Leitgebanke voraus, daß der Sohn "seinen Schasen" in voller Selbstherrlichkeit und Eigenmacht "das ewige Leben spende", so daß "niemand sie ihm aus seiner Hand zu entreißen vermag". Um diese Behauptung zu rechtsertigen, weist der Herr unter Berusung auf den axiomatischen Saß: Pater quod dedit milit, maius omnibus est hin auf die einleuchtendere und von den Juden nicht bestrittene Wahrheit, daß "niemand diese Schase aus der Hand seines Vaters entreißen oder rauben kann". Hierauf solgt gleichsam als Untersaß: "Ich und mein Vater sind eins", d. i. wir besitzen eine identische Natur und solglich eine identische Macht, woraus sich dann von selbst die Richtigkeit der zu beweisenden Schußfolgerung ergibt, die als These am Ansang stand: "Ich spende meinen Schasen das ewige Leben, und niemand wird sie mir aus der Hand reißen."

Ein näheres Eingehen auf die Exegese des Textes und Kontextes wird die Sache noch flarer stellen. Die vorausgehende Kede lautet wörtlich also (Joh. 10, 28—30): Et ego vitam aeternam do eis (sc. ovibus meis), et non peridunt in aeternum et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi, maius omnibus est: et nemo potest rapere de manu Patris mei. Ego et Pater unum sumus. Hier wird den Sohn, welche jede Möglichkeit eines fremden "Kaubes" ausschließt, zunächst slar zurüczgesührt auf das Prinzip: "Was mein Vater mir gegeben hat, das ist größer als alles." Wie nun aber aus zahlreichen Paralleskelkelkt logl. Joh. 16, 5; 17, 10 u. ö.), kann der Prädikatsbegriff maius omnibus nichts anderes bedeuten als die göttliche Katur (— summa res infinite persecta), insofern sie durch unmittelbare Wesensnitteilung vom zeugenden Vater in ungefürzter Fülle übergeleitet wird in den gezeugten Sohn, so daß dedit mihi — gignendo mihi communicavit. Es wohnt folglich im Sohne kraft dieser Katurüberleitung genau dieselbe Macht oder "Hand", mit dem einzigen Unterschiede, daß der Vater die göttliche Katur und folglich Macht von sich hat, der Sohn aber vom Vater. Macht man diesen Gedanken zum Antezedens eines Enthymems, so kann der Schlußsah: "Erd aus diesenseleichheit im Sinne der Tautusie solgen voollen, voorauf schon der hl. Athana so usbrücklich hinwies (Contr. Arian

or. 3, 3 bei M. gr. 26, 327): ut scilicet eandem amborum divinitatem (ταὐτότητα τῆς θεότητος) unamque naturam (ἐνότητα τῆς οὐσίας) esse doceret.

(καυτότητα της θεότητος) unamque naturam (ένότητα της ούσίας) esse docerét.

Borstehende Beweißführung erleidet keine wesentliche Abschmächung durch die verschiedene Lesart des textus receptus: 'Ο πατηρ μου, δς δέδωκε μοι, πάντων μείζων έστί, obschon der Cod. Alex. ebenfalls πάντων μείζον liest. Denn tatsächlich wird nur die Form des Beweißganges, nicht die Sache selbst davon derührt, wie die einschlägige Eregsse des hi. Chrhsostomus (In Ioa. hom. 61, 2 dei M. gr. 59, 238 sqq.) schlagend dartut.

β) In der nachfolgenden Kede Christi (Joh. 10, 34 ff.) darf man keine Abschwähung, geschweige denn eine Zurücknahme, sondern vielmehr nur eine neue Bestätigung und Beträftigung des mit voller Stringenz gezogenen Schlusses auf pollsommene Tautusie erhlissen. In Lekterem Sinne datten

Schluffes auf vollkommene Tautufie erblicken. In letterem Sinne hatten sicher die zuhörenden Juden das Sätzthen: Ego et Pater unum sumus vertanden; denn sie "hoben Steine auf", um ihn wegen "Gottesläfterung zu steinigen". Bgl. Joh. 10, 33: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia: et quia tu, homo cum sis, facis teipsum Deum (ποιείς σεαυτόν Θεόν). Wie verhielt sich nun Christus dieser Einrede gegenüber? Widerrief er? Erklärte er die Auffassung der Juden für ein Mißverständnis? Nein, er bekräftigte die richtig verstandene frühere Aussage von neuem, und zwar aunachst durch ein argumentum a minori ad maius. Joh. 10, 34 ff.: Respondit eis Iesus: Nonne scriptum est in lege vestra: Quia ego dixi, dii estis (Ps. 81, 6)? Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est et non potest solvi scriptura, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis: quia blasphemas, quia dixi: Filius Dei sum? Zur Berftärtung fügte Christus noch ein anderes Moment hinzu: seine Bunderwerke, die er zur Beglaubigung seiner Bürde wirkte. Joh. 10, 37 f.: Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre. Mit letterem hinweis auf seine Immanenz im Bater (Perichvrese) wiederholt er also in anderer Wendung, was er vorher behauptet hatte: Ego et Pater unum sumus. Nur auf der Grundlage solcher Natur-gemeinschaft konnten die Juden zur Ansicht kommen: facis teipsum Deum gemeinschaft konnten die Juden zur Ansicht kommen: facis teipsum Deum und konnte er selbst in äquipossentem Saze behaupten: Filius Dei sum. Sbendarum blied auch jetzt die Haltung seiner Gegner eine sortgesetzt drohende und seindselige (Joh. 10, 39): Quaeredant ergo (ov) eum apprehendere, et exivit de manidus eorum. Die Richtigkeit dieser Exegese bestätigt unter anderen der hl. Athanasius (Contr. Arian. or. 4. n. 8): "Denn wenn dem nicht so ist, so mußte er sagen: "Ich din der Bater" oder: "Ich din auch der Bater". Jetzt aber bezeichnet er mit dem Ausdruck", Ich den Sohn, mit dem anderen "und der Bater" den Zeuger und mit dem letzten "Eins" seine Sottheit und Wessenschaft und der Bater" den Zeuger und mit dem letzten "Eins" seine Franzelin, De Verdo incarnato thes. 7., ed. 4., Romae 1910.

2. Traditionsbeweis. — Die gedankenlose Anklage auf Tritheis= mus, welche Fandit, Cudworth, Placidus Stürmer O. S. B. u. a. gegen die im nicanischen Zeitalter blühenden Bäter schleuderten unter dem Borgeben, diese hätten in naiver Unwissenheit das nica-nische όμοούσιον als bloße Arteinheit zwischen Bater und Sohn

gefaßt, richtet sich eigentlich von felbst.

Much Abolf harnad wirft ber Mehrzahl ber nicanischen Bischöfe mit bem Macebonianer Sabinus von Beratlea (f. Socrat. Hist. eccl. I, 8) Unbildung vor, vermißt die "Rapazitäten" und meint (Dogmengeschichte 28b. II4, S. 228, Tübingen 1909): "Die allgemeine Annahme des Synobalbeschlusses ist nur verständlich, wenn man voraussest, daß den meisten Bischöfen die Streitfrage zu hoch gewesen ist." So muß freilich urteilen, wer davon überzeugt ist, daß die "Bogos-όμοούσιος-Formel . . . einsach zum Absurden sührte", den die kannahmen gewesten der Bereitse Annahmen gewesten der Bereitse gewesten der Bereitse gewesten der Bereitse gewesten der Bereitse gewesten gewesten gewesten der Bereitse gewesten daß "biefes Abfurde Athanafius ertragen, bas Ricanum es fanktioniert bat"

(a. a. D. S. 226). Erst recht verständlich ist dieses Werturteil bei einem Theologen, der da meint, daß "fortab die Dogmatik sür alle Zeiten von dem klaren Denken und von haktbaren Begriffen geschieden war und sich an das Wiberverünstige gewöhnte" (a. a. D. S. 226, Ann. 3). Erst mit dem heil. Augustinus, meinen andere, sei der streng monotheistische Einheitsbegriff aufgestellt und in die eigentliche Traditionslehre übergeführt worden. Diese Behauptung schlägt indes allen Tatsachen ins Gesicht. Insbesondere ist zwischen "Alt- und Jungnicänern" sachlich kein Unterschied zu machen, wie einige protestantische Patrologen wollen.

a) Schon die methodische Haltung der nicanischen Bater gegenüber den arianischen Angriffen auf das δμοούσιον beweist, daß sie von vornherein die Homousie des Sohnes mit dem Bater gleich-

bedeutend mit Tautusie nahmen.

Denn die Arianer und die Eunomianer argumentierten also: "Entweder ist Gott nur einer, oder Bater und Sohn sind voneinander verschieden; im ersteren Falle fällt im Sinne des Sabellianismus jeder Personenunterschied sort, im zweiten Falle aber vird Gott kraft der göttlichen Zeugung in zwei Teile zerrissen, und so entsteht Ditheismus: folglich ist der Sohn nicht divoodstoc." Insbesondere Eunomius steiste sich auf die angebliche Konsequenz: Dedtrig régoeve els docka. Hätten nun die nicänischen Kirchendäter dem Tritheismus gehuldigt, so hätten sie die arianische Folgerung, statt aus Leben und Tod zu bekämbsen, dielmehr zugeben müssen; denn wer in der Homoussie nur eine spezissische oder Arteinheit erblickt, der wird die Annahme nur vernünstig sinden, daß die göttliche Zeugung (und Hauchung) zu einer inneren Spaltung der Ratur sührt, kraft deren der Vater ein anderer "Gott" ist als der Sohn. Run geht aber daß Bestreben der nicänischen Bäter gerade dahin, zu zeigen, wie die göttliche Zeugung in keiner Weise eine Vervielssältigung der Ratur zur Folge habe und der höchsten Webrenschachheit Gottes keinen Abbruch ine. Als Sprachrohr aller sei nur Athanafiußzitiert (De deer. Nic. Syn. n. 20 sqq. bei M. gr. 25, 452): "Die Väter von Ricäa schrieben, der Sohn sei dem Vater gleichwesentlich (diooodstov), um anzudeuten, daß der Sohn nicht bloß ähnlich (diooodsto), sondern kraft seiner Abnlichteit ein und daßselbe sei (radrod τη dioososos hören, nicht den menschlichen, wie menschlicher, sondern gottwürd iger Art gezeugt beist und ist, so dürsen wir und, wenn wir daß Wort dioososos hören, nicht der Matur und die Ihnen wir kollen, wie wenn wir daß Vichts (την ένστητα της φάσεως καί την ταδιτότητα τοῦ φωτός) nicht spalten." Iber die mehr dermittelnde Stellung des hl. Chrill den Jerusalem bgl. Schwane, Dogmengeschichte Bb. II., Freidurg 1895.

b) Auf beinahe dramatische Weise kam die Orthodoxie der nachnicänischen Bischöse auf der irenischen Synode zu Alexandrien
362 ans Licht, als die Konzilsväter über den Gebrauch der Wörter
οὐσία und ὑπόστασις in harten Streit miteinander gerieten, weil
manche derselben in der Formel τρεῖς ὑποστάσεις nach lateinischer
Dentweise den häretischen Gedanten an tres substantiae wieder=
zusinden wähnten (s. o. S. 292).

Erst das geschickte Areuzverhör, welches der hl. Athanasius mit den streitenden Parteien anstellte, brachte die verborgene Sinmütigkeit im Glauben an den Tag, so daß Greg or v. Nazianz darüber urteilen konnte (Or. 21, 35 bei M. gr. 35, 1126): "Fürwahr ein zu belächelnder oder vielmehr bedauerlicher Fall; es schien eine Glaubensverschiedenheit, was ein bloßer Wortstreit war (σμικρολογία)." Wie Schwane (a. a. O. S. 151) bemerkt, "gestatete

Die Spnobe von Alexandrien v. J. 362 noch beide Ausbrucksweisen, nämlich von einer wie von drei hypostasen zu reden, wenn man bei ersterer nur nicht sabellianisch und bei der anderen nicht an drei getrennte Wesen nach Art ber arianischen Irrlehre bente. Allein bald . . . wurde eine nähere Beftimmung notwendig, und Bafilius ift der erfte, welcher die Bezeichnung ,brei Sypoftafen' gu rechtfertigen und gur allgemein gultigen gu machen fuchte."

c) Allein felbst an ausbrudlichen Beteuerungen, daß die

Homousie absolute Tautusie bezeichne, fehlt es nicht.

Der hl. Basilius weist die Borstellung des Di- oder Tritheismus mit heller Entrüstung zurück. Zur Sache selbst schreibt er (Hom. 24, 3 bei M. gr. 31, 604 sq.): "Rur ein Gott Bater, nur ein Gott Sohn, seine zwei Götter, da der Sohn mit dem Bater Joentität besitzt (ἐπειδή ταὐτότητα šχει δ νίδς πρός τον πατέρα). Denn nicht schaue ich eine andere Gottheit im Bater und eine andere im Sohne, noch eine andere Ratur dort und eine andere hier." Echt wissenschaftlich spricht der hl. Gregor von Nazianz sich aus (Or. 31, 9 bei M. gr. 36, 141): "Der Sohn ist nicht der Bater, denn es ist nur ein Bater; jedoch ist der Sohn das, was der Bater. Auch der Bait ist nicht der Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Sohn der Gett ist den Gett ist d Geift ist nicht der Sohn, weil er aus Gott ist; denn es gibt nur einen Eingeborenen; aber dennoch ist der Geist das, was der Sohn. Die Drei sind Gines nach der Gottheit (ἐν τὰ τρία τῆ θεότητι) und das Eine ist Drei nach den Eigentümlichfeiten (τὸ ἐν τρία ταῖς ἰδιότησι = ὁποστάσσσιν)." Der unbekannte Bersasser der Libri XII de Trinitate, unter dem die einen den Rigilias von Taring die anderen den his Athanasius dermuten zust in Bigilius von Sapfus, die anderen den hl Athanafius vermuten, ruft in heiligem Borne aus (bei M. lat. 62, 278): Maledictus, qui propter tria nomina personarum tres deos . . . confietur. Ein abschließendes, seine ganze Borzeit umspannendes Zeugnis legt enblich der hl. Augustinus ab, wenn er beteuert (De Trinit. 1, 4, 7 bei M. lat. 42, 824): Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est . . . hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus S. unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus Deus. Das ift eines der wuchtigsten Zeugnisse gegen den Tritheismus. Uber die spätere Zeit besteht ebenfalls feine Ungewißheit, wie g. B. bie arabifchen Schriften bes Bifchofs Theodor Abû Qurra von Charran, eines Schülers des hl. Johannes v. Damaskus, beweisen. Bgl. Graf a. a. O. S. 133 ff.

d) Gine ernftliche Berlegenheit tonnte bochftens ber hl. Gregor von Rhifa gu bereiten icheinen, wenn er die Befenseinheit ber brei göttlichen Berfonen auf gleiche Stufe mit ber Befenseinheit breier Menfchen ftellt. Erwägt man aber, daß Gregor als Philosoph sich dem übertriebenen Realis-mus Platos in die Arme warf und sogar die Arteinheit menschlicher Individuen als echte Tautusie auffaßte, so wird man in obiger Parallele eher eine Bestätigung als eine Widerlegung der Orthodoxie seiner Trinitätslehre eine Bestatigung als eine Bioerlegung der Orthodogie seiner Etinitatslehre erblicken. Wenn es wirklich wahr wäre, daß "der Mensch in allen nur einer ist" (είς δὲ ἐν πᾶσι ὁ ἄνθρωπος), daß "diele Menschen nur mißbräuchlich und nicht eigentlich so genannt werden" (λέγονται δὲ πολλοί ἄνθρωποι καταχρηστικώς καὶ οὐ κυρίως), daß also "Petrus und Paulus und Barnabas nur ein Mensch sind" (Adv. Graecos ex communibus notionibus bei M. gr. 45, 180), so kann kein Mißverständnis über seine Lehre mehr walten, wo er bekennt (Ad Abladium bei M. l. c. 119): "Also nur einen Gott missen, die haten nach dem Leuchis der Schrift. Säre Assach der Gereiter muffen wir bekennen nach bem Zeugnis ber Schrift: Bore, Ifrael, ber Berr dein Gott ift nur ein Herr (Deut. 6, 4), obschon das Wort Gottheit die heilige Dreiheit durchdringt. " Näheres f. bei Barbenhewer, Geschichte der altfircht. Literatur, Bb. III S. 212 ff., Freiburg 1912.

Zweites Rapitel.

Die Einheit der Tätigkeit des Dreieinigen nach außen.

*Franzelin, De Deo trino thes. 12; Kleutgen, De ipso Deo l. II, qu. 5 cap. 2 art. 3; Hurter, Compend. theol. dogm. tom. II, thes. 117; Kleutgen, Theologie ber Borzeit Bb. I², S. 379 ff., Münster 1867: H. Schell, Das Wirken bes breieinigen Gottes, Mainz 1885; Petavius, De Trinit. IV, 15.

Obgleich die Einheit des Wirkens der Dreieinigkeit sich aus ihrer Natureinheit eigentlich von selbst versteht, so steht uns doch für dieses besondere Dogma ein eigener Offenbarungsbeweis zu Gebote.

Wollte man dem unter Martin I. i. J. 649 geseierten Lateransonzil, auf dem 105 Bischöse zur Verdammung des Monotheletismus sich versammelt hatten, auch jedes ökumenische Ansehen absprechen, so würden doch die daselhst erlassenen Randnes dieses zurückerhalten durch ihre Einderleidung in die Akten des VI. allgemeinen Ronzils i. J. 680, auf welchem die versammelten Konzilsdäter von der Trinität bekennen, daß "ihr Wille, ihre Macht, ihr Wirsen und Herrschen eines ist" (dei Denz. n. 254; vgl. Harduin, Concil. tom. III, p. 922, 1078 sq.). In noch schärerer Fassung legt das IV. Lateranum 1215 den Sinn dieser Einheit dahin aus, daß die dreit göttlichen Personen unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium sind (vgl. Denz. n. 428). Um vollends den letzten Zweisel zu heben, geht das Decretum pro lacoditis vom Jahre 1439 so weit, die trinitatische Schödsermacht mit der Einheit des im Bater und Sohne ruhenden Hauchprinzips, aus dem der Heilige Geist unica spiratione hervorgeht, auf eine Linie zu stellen (s. d. 294).

1. Schriftbeweis. — Nicht selten sinden wir, daß Christus seine göttliche Tätigkeit mit der seines Baters sörmlich identisiziert. Bgl. Joh. 5, 17: Pater meus usque modo operatur et ego operor mit Joh. 5, 19: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. Wird hier der Personenunterschied und die Ursprungssolge noch deutlich sestalten, so tritt die sörmliche Identität der Tätigkeit als solcher im Vater und Sohne anderswo sehr klar hervor. Bgl. Joh. 14, 10: A me ipso non loquor, Pater autem in me manens ipse facit opera. Hiernach ist der Sinn von "similiter" (δμοίως) zu deuten in Joh. 5, 19: quaecunque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.

Herüber schreibt Augustinus (In Ioa. tr. 20, 9): Non ait: quaecunque facit Pater, facit et Filius alia similia, sed: quaecunque Pater facit, haec eadem et Filius facit similiter. Quae ille, haec et ipse: mundum Pater, mundum Filius, mundum Spiritus Sanctus. Eine interessante Bestätigung erwächst bem Schristbeweis aus dem sog. "Subjektswechsel", gemäß welchem ein und dasselbe Wert bald dem Bater, bald dem Sohne, bald dem H. Geiste, bald der Gottheit überhaupt approdriert wird, ein Versahren, das nur auf der Grundlage absoluter Identität im Wirken und Wesen verständlich ist (s. 0. 213). Tristig argumentiert hieraus wieder Augustinus (De Trinit, I, 6, 12): Si enim alia per Patrem, alia per Filium, iam non omnia per Patrem nec omnia per Filium. Si autem omnia per Patrem et omnia per Filium, (ergo) eadem per Patrem, quae per Filium. Aequalis est ergo Patri Filius et inseparabilis est operatio Patris et Filii.

2. Traditionsbeweis. — Der Patristik ist das Bersahren, aus der Tätigkeitseinheit auf die Natureinheit und umgekehrt zu

schließen, gleich geläufig.

Bündig erklärt beilpielsweise der hl. Chrill von Alexandrien (Contr. Nestor. IV, 2): "Den einzelnen Personen getrennt für sich Tätigkeiten beilegen beißt nichts anderes als drei getrennte und voneinander verschiedene Götter aussprechen." Wie in einer fruchtbaren mathematischen Formel sassen zahlere kirchendäter das Dogma zusammen in einer Maxime, welche mit undergleichlicher Prägnanz der Glaubenssähe auf einmal auf ihren knaphsten und kürzesten Ausdruck dringt: die Dreiheit der Personen, ihre Ursprungsfolge, ihre Naturidentität, ihre Einheit im Wirken. Dieses Prinzip lautet (vgl. S. Athanas, Ep. 1 ad Serap. 28, dei M. gr. 26, 593): "Der Bater värkt, und so wird den Logos im Hl. Geist (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der hl. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird die Einheit der H. Trinität (διά τοῦ λόγου έν πνεύματα άγκω, und so wird titgenden Zeugenmaterial gegenüber (s. Petav. IV, 15) fällt die auch don Predigern nachgeahmte Sitte der Bäter, in anthrodomordhistighen Bendungen die trinitatischen Personen "miteinander Rats psiegen" oder "gemeinsame Beschüfffe fassen" oder "zusammen handeln" zu lassen. des lassen "der gemeinsame Beschüfffe fassen" oder "zusammen handeln" zu lassen. der sonen die Einheit der Bersonen getrennt sür sich zu ausgen der hl. Chrill den Fernang der einheit der bei Deitschuffens eine gewisse Trennung der Personen auch im immanenten Leben Gottes nahezulegen schient", indem er "dem Bater dem Sil. Geiste die Peilbanes, dem Sohne die Aussührtene zu interpretieren, als er sonst men des Gesehes der Appropriationen zu i

3. Theologischer Beweis. — Die Tätigkeitseinheit des Dreieinigen nach außen ist im Grunde nur eine selbstwerständliche Folgerung aus der Tautusie nach dem philosophischem Axiom: Operari

sequitur esse.

Ift die Natur nichts anderes als das "Prinzip der Tätigkeit", so solgt den selbst, daß die Jahl der Tätigkeitsprinzipien und der spezisischen Außerungen derselben sich nach der Jahl der Wesenheiten oder Naturen richten muß. Tot operationes, quot naturae. Gleichwie im Gottmenschen Christus, seiner Dodphelnatur entsprechend, eine göttliche und eine menschliche Tätigkeit zu unterscheiden ist, so kann umgekehrt den drei göttlichen Personen nur ein einziges, gemeinsames Wirken ad extra zusommen, sobald sesstebt, daß Bater, Sohn und H. Geist keine drei verschiedene Naturen sind, sondern nur eine. War der Monotheletismus logisch nur auf der Grundlage des Monophhsitismus durchsührdar, so nimmt die Lehre von einer triplizierten göttlichen Tätigkeit notwendig den Tritheismus zur Voraussehung. Wenn daher Kaimund Lullus und Günther die göttlichen Versonen einzeln und für sich getrennt nach außen Werte verrichten lassen, so geben sie dadurch lediglich zu erkennen, daß sie von der Gottheit selbst tritheistische Vorstellungen begen. Obschon nun der Schritt von der Natureinheit zur Wirteinheit in der Trinität weder schwerer noch größer ist als der von der Raturzweiheit zum Photheletismus in Christus, da ja mit der Bervielfältigung der Naturen diezenige ihrer Tätigkeit hand in hand geht, so hat dennoch die Kirche mit dem allgemeinen, wenn auch noch so evidenten Brinzih sich nicht begnügt, sondern in ausdrücklichen Glaubensentscheidungen (s. d. 312) schon zum dorans die Lehre Günthers derurteilt, daß "in der Offendarung Gottes nach außen alles persönlich ausfallen, d. h. einer Destimmten Person und keiner anderen, noch weniger allen zusammen als Operation und opus operatum beigelegt werden muß" (Vorschule zur spekulativen Theologie, Bd. II², S. 369, Wien 1848). Der Kücksall Günthers in

den Tritheismus beweift am besten, wie schief seine Auffassung vom Berhältnis der göttlichen Tätigkeit zu den einzelnen trinitarischen Personen gewesen ist. Über bloße Appropriationen kommt man niemals hinaus, will man nicht das Wesen Gottes selbst zerstückeln.

Drittes Rapitel.

Die Einheit der Ineinanderwohnung.

Bgl. Scheeben, Bb. I § 123, Freiburg 1873; Oswald, Trinitätslehre § 14, Paderborn 1888; *Franzelin, De Deo trino thes. 14, Romae 1881; Kleutgen, De ipso Deo p. 694 sqq., Ratisbonae 1881; *Chr. Pesch, tom. II., p. 339—343, Friburgi 1906; Bild, Die Trinitätslehre des hl. Johannes v Damastus, Paderborn 1909. — S. Thom., S. th. 1 p. qu. 42 a. 5; Petavius, De Trin. IV, 16.

1. Begriff der Perichorese. — Unter der "Perichorese" der trinitarischen Personen versteht man "ihre gegenseitige Durchdringung und Ineinanderwohnung auf Grund der Tautusie, der innergöttlichen Prozessionen und Relationen".

Der griechische Kunstausdruck für die wechselseitige Jmmanenz ist περιχώρησις, derstärkt συμπεριχώρησις, lat. circumincessio oder nach spätsichopolistichem Sprachgebrauch circuminsessio. Beide Ausdrucksveisen bezeichnen zwar dieselbe Sache, spiegeln zugleich aber eine etwas verschiedenen Auffassund wider. "Während die Griechen", bemerkt Oswald (a. a. D. S. 191), "die Ausgänge mehr nach Art des zeitlichen Nacheinander in der Abfolge der geraden Linie sich vorstellten, dachten die Lateiner sie sich mehr nach Art des räumlichen Nebeneinander, als Ausdreitung in einer Gene . Daher die Lateiner von circuminsiedere, sie siesen oder wohnen ineinander, die Griechen von περιχωρείν, sie gehen oder de wegen sich ineinander, ihren Kunstenusdruck wählten." Die gleiche Dentverschiedenheit begegnete uns auch schon früher bei den Formeln über den Ausgang des H. Geistes, indem die Lateiner vorwiegend ex Patre Filioque, die Griechen ex Patre per Filium sagen. Norigens hat Peta vius wohl zu Unrecht der griechischen, dzw. frühscholastischen Ausdrucksweise auf Kosten der Lateinischen den Borzug einsgeräumt; denn auch die griechischen Lätern eicht nur den Ausdrucksperin eie Aldningen Bäter gebrauchen nicht nur den Ausdrucksperin eie Kosten der gebrauchen nicht nur den Ausdrucksperin eie Kateiner geräumt; denn auch die griechischen Bäter gebrauchen nicht nur den Ausdrucksperin eie Kateiner geräumt; denn auch die griechischen Bäter gebrauchen nicht nur den Ausdrucksperin zus Addichaus al hnootaosis elosu.

Sanz verkehrt fassen aber Suarez (De Trinit. IV, 16 sub sinem) und Kuiz (De Trinit. disp. 107 sect. 7) die Sache an, wenn sie die Perichorese primär auf das Attribut der Unermeßlichkeit, statt auf die Katureinheit, zu gründen dersuchen, insosera seels Person überall dort zugegen sein müsse, wo auch die beiden anderen sind. Obschon die drei Personen freilich nicht nur vermöge der Perichorese, sondern auch kraft ihrer Allgegenwart in den Geschöpsen immer zusammenwohnen, so macht dennoch die letztere Funktion das Wesen der Perichorese so wenig aus, daß selbst der Tritheismus zur Not das gleichzeitige Zugegensein und Innewohnen dreier Götter in den Kreaturen ohne mertlichen Selbstwiderspruch behaupten dürste. Wenn Christus lehrt (Joh. 14, 11): Ego in Patre et Pater in me, so behauptet er die Perichorese. Wenn aber Paulus sagt (AG. 17, 28): In ipso enim vivimus et movemur et sumus, so dehauptet er die Unermeßlichkeit, welche weniger ausdrückt als die Perichorese. Auf alle Fälle ist die Erklärung der trinitarischen Perichorese durch das Moment der immensitas als inadäquat

abzuweisen.

Bergleicht man die Perichorese ihrem Begriffe nach mit der Konsubstantialität oder Homousie (hier besser: Tautusie), so verhalten sich beide zueinander wie Folge und Grund, Wirkung und Ursache. Denn der ontologische Brund sür die wechselseitige Inexistenz und Ineinanderwohnung der der Bersonen liegt primär im Besize ein und dersetben göttlichen Katur oder Wesenheit. Allein dieser primäre Sachgrund schließt andere mehr sekund äre Quellen der Perichorese nicht aus, wie wir solche namentlich in den Prozessionen und Kelationen erblicken müssen.

- 2. Der Beweis der Perichorese. Das Decretum pro Iacobitis vom Jahre 1441 hat die Perichorese ausdrücklich auf die Wesensidentität gegründet (Denz. n. 703 sq.): Omniaque (in Deo) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus S. totus est in Patre, totus in Filio. Die Lehre von der Perichorese gehört zweisellos zum Glaubensdepositum. Wir können nach dem Borgange des hl. Thomas einen dreisachen Beweis sühren, je nachdem wir die Tautusie oder die Ursprünge oder die Relationen ins Auge sassen.
- a) Die erste und eigentliche Quelle der Perichorese ist die Homousie (Tautusie) oder Wesensidentität der drei göttlichen Personen. Schon der hl. Athanasius hatte hiersür den diblischen Beweis wenigstens bezüglich der zwei ersten Personen erbracht, wenn er aus der bekannten Rede Christi also argumentiert (Contr. Arian. Or. 3, 3 bei M. gr. 26, 327): "Da dassenige, was dem Bater eignet, nämlich die Gottheit, auch das Wesen (rd stvat) des Sohnes ist, so folgt, daß auch der Sohn im Bater ist und der Bater im Sohne; darum hat er, nachdem er gesagt hatte: "Ich und der Bater sind eins", mit Recht gesolgert: "Ich din im Bater, und der Bater ist in mir", um so dieselbe Gottheit und eine einzige Wesenheit anzudeuten." Daß jedoch der H. Geist von dieser göttlichen Gesellschaft nicht ausgeschlossen hominum seit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei (ergänze: "qui in ipso est").

Den ergänzenden Jusat: qui in ipso est scheint Athanasius (Ep. 8. ad Serap. bei M. gr. 26, 626) in seinem Bibelexemplar wirklich gelesen zu haben, da er ihn wie ein Zitat behandelt. Den inneren Zusammenhang zwischen Perichorese und Homousie tut vielleicht nichts so glänzend dar als die beliebte Wethode vieler Bäter, gerade aus der Perichorese als dem bekannteren und anschaulicheren Mittelbegriff die Wesensgleichheit oder Rousubstantialität zwischen Bater und Sohn gegen den Arianismus siegreich zu erhärten (vgl. Petav. l. c. IV, 16; Ruiz, De Trinit. disp. 107 sect. 5).

b) Als zweite, mehr setundäre Quelle des Ineinanderseins führen viele Bäter den Ursprung der Personen auseinander d. i. die gött- lichen Brozessionen durch Zeugung und Hauchung an.

lichen Prozessionen durch Zeugung und Hauchung an.
Insofern nämlich der Logos durch das notionale Erkennen des Vaters aus diesem als "Wort Gottes" gezeugt wird, ist er demselben notwendigerweise ähnlich immanent, wie unserem begriffsbilbenden Verstand das innere

Mort. Bgl. S. Cyrill. Alex., De Trinit. dial. 2 (bei M. gr. 75, 769): Et ex mente et in mente (ἐκ νοῦ καὶ εἰς νοῦν) verbum semper, et ipsa mens in verbo (καὶ ὁ νοῦς ἐν λόγφ) est . . . Verbum manet in mente generante et mentem generantem habet totaliter in se . . . et oportet simul existere cum Patre Filium et vicissim Patrem cum Filio. Diese Mahrheit faßt δίἰατὶμιδ in ben turzen Saħ (De Trinit. IV, 10 bei M. lat. 10, 126): Deus in Deo, quia ex Deo Deus est. Wegen des Hervorganges des δίι Geistes auß Bater und Sohn auf dem Wege der notionalen Wechselliebe ruht auch er so innig in seinem hervordringenden Prinzip, wie die Liebe im Herzen des Liebenden, weßwegen der hl. Ambrosiuß sinnig bemertt (De Spiritus S. III, 1): Sicut Pater in Filio et Filius in Patre, ita Dei Spiritus et Spiritus Christi et in Patre et in Filio, quia oris (= halitus) est Spiritus. Einen diblischen Untergrund besitzt diese ganze Auffasungsweise in dem johanneischen Ausdrucke (Joh. 1, 18): unigenitus, qui est in sinu Patris, welcher im Urtert geradezu eine Bewegung nach innen anzeigt: ὁ μονογενης υίος ὁ ἀν (= περιχωρῶν) εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός.

c) Eine britte und lette Quelle der Pericoreje bilden die gottlichen Relationen, d. h. der relative Gegensat, in welchem die drei

Bersonen zueinander stehen.

Bie der Bater nicht einmal gedacht werden kann ohne seinen Sohn und umgekehrt, so ist auch der H. Geist, als gehaucht, undenkbar ohne seinen gemeinschaftlichen Haucher. Bater und Sohn. Neben dem hl. Basilius hebt insbesondere die Al. Synode von Toledo i. J. 675 diese mehr logische Seite an der Perichorese hervor (Denz. n. 281): Nec enim Pater absque Filio cognoscitur nec sine Patre Filius invenitur; relatio quippe ipsa vocaduli personalis personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum. Bielleicht lassen sich im selben Lichen (Joh. 14, 9 f.): Philippe, qui videt me, videt et Patrem. Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Nach dem Kontext und der potristischen Exegese liegt es freilich näher, die dom Christus hier ausgesprochene Berichorese an den Begriff der Tautuse als an den der Relationen anzuknüpsen (vgl. S. Athanas., Contr. Arian. Or. 3, 3).

3. Die Bedeutung der Perichorese. – Die dogmatische Bichtigkeit der Perichorese liegt in der Erkenntnis, daß sie in ebenso schlagender Rurze wie lichtvoller Rlarheit die zwei Seiten des Trinitätsdogmas, die Dreiversönlichkeit (trinitas in unitate) und die Dreieinigkeit (unitas in trinitate), gleich scharf zum Ausdruck bringt und so den extremen Säresien des Monarchianismus und Tritheismus gleich wirtsam die Spige bietet. In der Tat sett die Pericorese zu ihrem begrifflichen Bestande zwei Wahrheiten zumal voraus: a) den realen Unterschied der Personen ohne jede Berschmelzung und Bermischung; b) die absolute Identität der Natur und Besenheit trot ber hypostatischen Unterschiede. Die sabellianische Berflüchtigung der Drei zu einer Person läft ebensowenig eine eine eigentliche Wechseleinwohnung zustande kommen, wie die tritheis stische Besensspaltung ein wirkliches Ineinandersein ermöglicht. Bgl. S. Hilar., De Trinit. III, 4 (bei M. lat. 10, 77): Quod in Patre est, hoc et in Filio est; quod in ingenito, hoc et in unigenito; alter ab altero et uterque unum; non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque.

In der Christologie gewahren wir eine analoge Erscheinung, nur in umgekehrter Ordnung. Denn auch die Perichovese der beiden Katuren in Christus hat nur auf Grund der hydostatischen Union, in der sie wurzelt, einen vernünstigen Sinn und sordert begrifflich eine ebenso vollkommene und unvermischdare Zweiheit bei aller Einheit der Person, wie eine unteilbare Einheit trot des Dualismus der Katuren. Aber ebendarum ist sie geeignet, in überaus gründlicher Beise bie extremen Grundhatesien bes Neftorianismus und Aboptianismus auf der einen und des Monophhstitismus und Monotheletismus auf der anderen Seite wie mit einem Schlage zu Boden zu

Mit Recht beschließen wir daher die ganze Trinitätslehre gerade mit der Berichorese, welche gewissermagen den letten Gummengieher der beiden abgehandelten Sauptstude bildet und die trinitas in unitate ebenso flar und bundig, einer fruchtbaren mathematischen Formel vergleichbar, jum Ausdrude bringt, wie die unitas in trinitate. Zugleich gibt fie einen wirksamen Mauerbrecher gegen alle antitrinitarischen Saresien ab, indem sie gegen die Monarchianer und Unitarier die Trias der Bersonen und gegen die Tritheisten die Monas der Natur sicherstellt.

Drittes Buch.

Schöpfungslehre.

Hatte die allgemeine Gottes- und Trinitätslehre den einen und dreipersönlichen Gott an und in sich selbst betrachtet, so stellen die übrigen Bücher der speziellen Dogmatik denselben ausdrücklich unter den Gesichtspunkt seines Berhältnisses nach außen d. h. zu seinen verschiedenen Werken, mögen sie nun in der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung gewirkt werden. Die Urtat Gottes ist nun aber die Weltschöpfung als Grundvoraussehung nicht nur allen natürslichen Seins und Wirkens, sondern auch aller übernatürlichen Veranstaltungen, wie Infarnation, Gnade, Sakramente, himmel und Seligkeit. Demgemäß schließt sich an die Trinitätslehre die dogmatische Untersuchung über Gott als den Schöpfer der Natur und Übernatur um so sachgemäßer an, als erst durch den richtigen Schöpfungsbegriff auch der wahre Gottesbegriff ergänzt, vertieft und vollendet wird.

Nun läßt sich die Schöpfung unter einem zweisachen Gesichtswinkel betrachten: 1. subjektiv als schöpferische Tätigkeit Gottes (actus creationis) und 2. objektiv als Resultat dieser Tätigkeit oder Schöpfungswerk (opus creationis). Somit zerfällt die Schöpfungslehre von selbst in zwei Hauptstücke, von denen das erste die Schöpferkätigkeit, das zweite das Schöpfungswerk zum Gegenstande hat.

Erstes Hauptstück.

Die göttliche Schöpfertätigkeit.

Wie das innerste Wesen Sottes in der Aseität, so besteht das Wesen der Welt, d. h. alles Nichtgöttlichen, in absoluter Abhängigkeit von Sott als der Erst- und Mursache; denn die Welt ist kein ens a se, sondern durch und durch ens ab alio. Diese Abhängigkeit begleitet die Welt auf allen ihren Wegen, in allen ihren Phasen, dom ersten Augenblicke ihrer Entstehung angesangen dis zu ihrem Ende. Nicht bloß dem Kamen nach, sondern wesentlich ist und bleibt dieselbe ens ab alio, in ihrem Sein und Wirken stets

abhängig von Gott und ohne ihn ohnmächtig, ins Nichts zurücklinkend. Deshalb ift der Gedanke an die absolute Kausalität Gottes der alles beherrschende Gesichtspunkt, der die ganze Schöpfungslehre richtend und tonangebend durchzieht und unter dem die Welt, das Sichtbare wie das Unsichtbare, das Aatürliche wie das Abernatürliche, in der Entstehung, Fortdauer und Vollendung stetssort betrachtet sein will. Beziehen wir die göttliche Kausalität, die in der Aseität als ihrem Grundstock wurzelt, auf den Ansang der Welt, so wird Gott zum Weltschöpfer. Wird dieselbe hingegen bezogen auf die Fortdauer der Welt, so wird Gott zum Welterhalter und Mitwirker bei jeder kreatürlichen Tätigkeit. Wird dieselbe endlich bezogen auf das Ende der Welt im Sinne von Endziel (finis — causa sinalis), so erhalten wir die Lehre vom Schöpfungszwecke (sinis munch) und von der Vorzsehung. In drei Kapiteln sind diese Lehrstücke im einzelnen abzuhandeln.

Erstes Rapitel.

Der Weltanfang oder die Schöpfung aus Richts.

*Palmieri S. I., De Creatione et de praecipuis creaturis, 2. ed., Romae 1910; Mazzella, De Deo creante, 4. ed., Romae 1908; Heinrich, Bd. IV \$8 257—263, Mainz 1885; Oswald, Schöpfungslehre, Paberborn 1883; Th. H. Simar, Rehrbuch der Dogmatif Bd. I. & 62—90, Freiburg 1899; Fg. B. Tepe, Institt. theol. Vol. II p. 417 sqq., Parisiis 1895; Chr. Pesch, Praelect. dogmat. tom. III. Friburgi 1908; Pesnell, Le dogme de la création et la science contemporaine, 2. ed., Arras 1894; L. Janssens, De Deo creatore et de Angelis, Friburgi 1905. Gutberlet, Gott und die Schöpfung, Regensburg 1910; Bartmann, Dogmatif Bd. I. S. 227 ff., Freiburg 1917; Th. Specht, Dogmatif I., Regensburg 1912. — Dazu besonders *S. Thom. S. th. 1 p. qu. 44 sqq.; Suarez, De opere sex dierum; Schwane, Dogmanseschichte Bd. I. II. I. Aust., Freiburg 1892—1895; Scheeben, Bd. II. § 134, Freiburg 1878; *Aleutgen, Theol. der Borzeit Bd. I. Münster 1867; Stentrup, S. I., Das Dogma von der zeitlichen Weltschipfung, Innsbruct 1870; Rleutgen, Bom zeitlichen Ansang der Welt (Beilagen, Hest 2), Münster 1870; Th. Sspech, C. P., Die Lehre des hl. Thomas über die Möglichseit einer ansangslosen Schöpfung, Münster 1895 (dazu, "Philos, Jahrbuch' der Görreszeiellschaft, Fulda 1897); A. Rohner, O. P., Das Schöpfungsprublem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus u. Thomas d. Aquin, Münster 1913; S. Thom., Opusc. 27 de aeternitate mundi; Billuart, De opere sex dierum diss. I art. 6.

§ 1.

Das Schöpfungsbogma an fic.

Als eines der Fundamentaldogmen der christlichen Religion ist die Erschaffung der Welt aus Nichts sowohl aus den Offenbarungsquellen sorgfältig zu beweisen, als auch mit dem unsehlbaren Lehramt der Kirche gegen die einschlägigen Häresien des Dualismus und Pantheismus zu verteidigen. Um das Zentraldogma herum gruppieren sich sodann peripherisch noch mehrere (in § 2 zu besprechende) Ergänzungen und Bestimmungen des Kreationsdogmas, wie z. B. die Freiheit des göttlichen Schöpfungsattes, die Zeitlichteit der Welt u. dgl.

Erster Artifel.

Der Offenbarungsbeweiß für das Schöpfungsdogma.

1. Der Schöpfungsbegriff. - Rach philosophischem und firchlichem Sprachgebrauche versteht man unter Schöpfung im schlechthinnigen Sinne "die hervorbringung eines Dinges aus Nichts". Creatio simpliciter est productio rei ex nihilo. In dieser Begriffsbestimmung ist "productio" der nachste Gattungsbegriff "ex nihilo" (im Sinne von ex nihilo sui et subiecti) der artbildende Unterschied, durch welchen die Erschaffung ("erschaffen" = urichaffen) von allen übrigen Arten ber hervorbringung begrifflich geschieden und zu einer eigenen Rlaffe von Tätigkeit gestempelt wird,

die nur Gott eigentümlich ist.

a) Im besonderen gibt es neben der Erschaffung noch zwei bekanntere Arten von "Hervorbringung", die mit jener nichts als das Genus gemein haben: 1. die Zeugung (generatio) und 2. die gestaltende Bildung (plasmatio, formatio). Nicht nur jede organische, sondern auch die göttliche Zeugung matio, formatio). Nicht nur jede organische, sondern auch die göttliche Zeugung d. i. die ewige Geburt des Sohnes aus dem Bater unterscheidet sich begrifflich von der Erschaffung darin, daß diese wesentlich Produktion "aus Nichts", jene aber "Ursprung eines Zebendigen aus einem Lebendigen", speziell dei Sott "aus der Substanz des Baters" ift (vgl. Symb. Nicaen.: èx thz odosax to natrepóz). Aus dem gleichen Grunde kann auch die innergöttliche Produktion durch "Hauchung" (spiratio) nicht als Erschaffung des Hl. Geistes gelten (s. Arinitätslehre v. S. 295 ff.). Was aber die gestaltenden Hervordringungen angeht, seien es nun Naturs oder Kunstschlichen, so sehre der kunstschlichen oder kanstschlichen schaftlichen aber kreatürlichen Ursprunges, unbedingt ein Subskrat (materia praeiacens s. ex qua) voraus, aus vorgen, unbedingt ein Subskrat (materia präeiacens s. ex qua) voraus, aus vorgen, wober dies gestaltende Tätigkeit die Bildungsprodukte hervorgehen. Selbst die göttliche Weltgestaltung im Sechstagewerk, die noch mit aur schödbsertischen Tätigkeit Sottes gezogen wird, war tagewerk, die noch mit jur ichopferischen Tätigkeit Gottes gezogen wird, mar nur da eigentliche Erschaffung, wo ein Ding entweder seinem ganzen Sein nach ober wenigstens in einem seiner Wesensbestandteile ex nihilo geschaffen wurde. Daher die landläufige Unterscheidung zwischen creatio prima (= ex

nihilo) und creatio secunda (= ex materia praeiacente).

b) Der Zusatz ex nihilo ift mit Fredegisus von Tours (De nihilo et tenebris), dem Kanzler Ludwigs des Frommen, nicht dahin mißzuverstehen, als wenn bas "Nichts" eine Art unfichtbaren Weltstoffes ware, aus als wenn das "Anches" eine Art unichtbaten Weltstein das hote, aus welchem die Welt gemacht wurde; denn das Richts, das der Erschaffung vorausging, ist keine hate, wie sie Plato und Philo unter dem Namen eines uh δν allerdings voraussetzten, sondern die Regation jeden Substrates im Sinne von non ex aliquo (έξ σὐχ ὄντων). Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 45 a. 1 ad 3: Haec praepositio "ex" non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: "Ex mane fit meridies", i. e. post mane sit meridies. Noch weniger darf man die Erschaffung als eine "Berwanden. Tung" (conversio) des Kichts in Etwas auffassen; denn sede Bertvandlung setzt ein Sein als terminus a quo voraus, das in ein anderes Sein als terminus ad quem übergeführt wird (s. Eucharistie). Wenn daher manche griechische Kirchenväter die Schödfung besinieren als "Ubersührung vom Richtsein zum Sein" (έχ τοῦ μὴ είναι είς τὸ είναι παραγωγή), so wollen sie nur hervorheben, daß ein vorerft bloß mögliches Ding zu einem wirklichen geworden ist. Der Mergang vom Zustande der Möglickeit in den der Birt-lichteit ist aber weder eine "Verwandlung" noch eine eigentliche "Veränderung" (mutatio), sondern lediglich Sukzession, indem das Ding plöglich da ist, welches vorher nicht da war. Mithin ist die Erschaffung eine voraussetzungs-lose, substanzsetzende Tätigkeit Gottes, welcher ex parte termini das pure Nichts (rò oùx őv) vorausgeht. Daher die äquipollente Begriffsbestimmung beim hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 65 a. 3): Creatio est productio aliculus rei secundum totam suam substantiam, nullo praesupposito. Um die Erschäftung als substantsam, nullo praesupposito. Um die Erschäftung nut afzibentelle Berdonberungen volche in einer schon vorhandenen Substanz nur afzibentelle Berdonberungen hervorrusen, wie der Bildhauer im Marmor, kann man schließlich mit dem hl. Thomas auch noch dessindheuer (S. th. 1 p. qu. 44 a. 2): Creatio est productio entis, in quantum est ens. Denn das Sein als solches ist nicht nur diesem oder jenem Sein, dem so der anders beschäffenen Sein entgegengesetz, sondern dem reinen Nichts, während anderseits das Akzidens kein eigentliches ens, sondern mehr ein ens entis (= ens in alio) darstellt. Hieraus folgt, daß jede schöpserische Hervorbringung in erster Linie auf die Substanz gerichtet ist, während nan don den Akzidenzien sagen muß: Accidentia non tam creantur quam e o n creantur.

- c) Obschon der biblisch-kirchliche Schöpfungsbegriff auch den erleuchtetsten Philosophen des Altertums, wie einem Plato oder Aristoteles, entweder gänzlich oder in seiner vollen Tragweite unbekannt war, so ist derselbe dennoch fein reiner Offenbarungs-, sondern auch ein Vernunftbegriff. Denn alle Sottesdeweise mit etwaiger Ausnahme des teleologischen drängen mit Macht hin auf den Begriff der absoluten Weltverursachung und sinden in ihm erst ihren krönenden Abschlüß. Tatsächlich hat freilich erst die Offenbarung den wahren Schöpfungsbegriff, den die Philosophie eigentlich aus sich selbst hätte aussinden können und sollen, dem menschlichen Geiste enthüllt und so der Bernunft einen kostbaren Dienst geleistet. Wit dem Schöpfungsbegriff ward aber erst auch der Gottesbegriff geläutert; denn wer Gott nicht als den Schöpfer aller Dinge aus Richts erkannt hat, der hat den allein wahren Gott noch nicht gefunden. Bgl. Kleutgen, Philos der Vorzeit, Bd. II S. 839; Suarez, Metaph. disp. 20 sect. 1 n. 24; K. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1890.
- d) Die Einwürfe der ungläubigen Philosophie gegen den Schöbfungsbegriff sind belang- und gehalttos. Das Vernunftaxiom: Ex nihilo nihil sit sinder auf die Erschaffung schon deshalb keine Anwendung, weil ihr zwar das nihilum sui et sudiecti, nicht aber das nihilum causae dorausgeht; denn die Welt stammt wirklich aus Gott als ihrer vordildichen, bewirkenden und Endursache, wenn sie freilich auch nicht aus göttlichem Substrat gemacht ist, wie der Pantheismus will. Folglich ist die Erschaffung keineswegs, wie A. Lange (Geschichte des Materialismus, 4. Ausl., S. 131, Jerlohn 1882) ohne Beweis dehauptet, ein "unverhohlener und direkter Widerspruch gegen alles Denken". Im Gegenteil, sie ist nicht bloß denkmöglich, sondern auch denknotwendig, weil die Welt ihren Daseinsgrund nicht in sich selber trägt, sondern einem überwetllichen, intelligenten Schöpfer sucht und sinder. Wenn herbert Spencer (Shstem der synthetischen Philosophie, Bd. I S. 31 ff., Stuttgart 1876) einwendet, es sei "die Relation zwischen Richts und Etwas" so undorstellbar, wie "das im Akte des Werdens zwischen dem Richts und Etwas" so undorstellbar, wie "das im Akte des Werdens zwischen dem Richts und Etwas schwebende Ding", so übersieht er, daß das Kichts nur als logischer, nicht als realer Gegensat in den Schöpfungsbegriff ausgenommen ist, sowie daß die kreistliche Philosophie von einem Ding nichts weiß, das zwischen Richts und Sein in der Schwebe hängt. Denn nicht das werdende, sondern das fertige und gewordene Sein ist Terminus der aktiven Schöpfung, welche sich in instanti vollzieht. Darum ist es unsagdar abgeschmack, die aus Richts erschäffene Welt mit einem "derwandelten Richts" zu dergleichen und in ihr ein bloßes "Blendwert" zu erblicken. Etwas ernster ist der Einwand zu nehmen, daß "der Schöpfung ein leerer Raum für die Ausnahme der Welt vorherzehen müßte, dieser aber nur durch Schöpfung geworden sein könnte", obsichon doch die Richterssten des Kaumes sich nicht benken läßt". Allein wer so ber Phantasie die Jügel schießen läßt, daß er den "leer

erschaffbare Realität ansieht, der hat kein Recht, in den Garten der christlichen Philosophie Steine zu wersen. Wenn nur der wirkliche oder reale Raum zugleich mit den Weltdingen und dem körperlichen Univerlum erschaffen werden kann, so dars von einer "Existenz" oder "nichtexistenz" des leeren oder imaginären Raumes so lange keine Rede sein, als dis es gelingt, von der "Existenz" eines möglichen Dreieckes oder Menschen zu dürsen. Näheres s. Allgemeine Gotteslehre S. 137 ff.

- 2. Beweis des Schöpfungsdogmas. Die Erschaffung aller Dinge aus Nichts ist eine in Schrift und Tradition klar entshaltene Lehre. Gegenüber der Behauptung der Socinianer und Arminianer, daß das Areationsdogma aus der Bibel kaum erweissdar sei, vermögen wir sogar mit einem indirekten und direkten Schriftbeweis aufzuwarten.
- a) In ersterer Beziehung sei nur an die tiefere Bedeutung und Ausdeutung gewisser biblischer Gottesnamen erinnert.
- a) Der inkommunikabele Wesens- und Eigenname Gottes ist bekanntlich ் க்v, primus et novissimus, welcher als Wesensname Gott wirklich, als Eigenname aber auch allein zukommt (f. Gotteslehre o. S. 62 f.). Mit anderen Worten: Richts außer Gott ift und heißt Jahre. Seben wir nun den Fall, die außergötklichen Dinge existierten als ebenso notwendige, unerschaffene und durch-sich-seiende Wesen wie er selbst, wäre es auch nur in der Gestalt einer ewigen und selbständigen Hale, so könnte Gott offenbar nicht mehr für sich allein die im Namen "Jahve" liegende Aseität geltend machen; denn das Außergötkliche würde als unerschaffenes Sein ebensalls ens a se, also and fein. Ift aber Gott allein Jahre, mithin ens a se, so ift alles Nichtgöttliche sofort ens ab alio, also erschaffen. Nur unter dieser letteren Voraussetzung hat es einen Sinn, wenn die Weltdinge im Bergleich zu Gott "ein Nichts" genannt werden; denn ein unerschaffenes, aseitarisches Sein ist im vollsten Sinne ein Sein. Bgl. Is. 40, 17: Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei; Beish. 11, 23: Tamquam momentum staterae, sic est ante te orbis terrarum, et tamquam gutta roris antelucani, quae descendit in terram. In fnappen Worten führt Tertullian das Argument schön also aus (Contr. Hermog.): Deus unicus est, nec aliter unicus, nisi quia solus; nec aliter solus, nisi quia nihil cum illo. Sic et primus, quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo. Ein zweiter Gottesname, nämlich 1973, ο κύριος, Dominus coeli et terrae. ftellt Gott als den Allherrscher und Eigentümer der ganzen Welt hin, und zwar auf Grund des Schödfungstitels (val. Joh. 1, 3; Röm. 11, 36; Hebr. 1, 3; vgl. Deut. 10, 17; Pf. 135, 3; 88, 12; 1 Paral. 29, 11 ff. ufw.). Hiernach besitzt Gott nicht etwa ein blobes Verfügungsrecht, sondern auch ein unbedingtes und unumschränktes Eigentumsrecht auf "Himmel und Erde" b. h. die ganze Welt (s. Gotteslehre v. S. 127 f.). Er könnte jedoch ein solches nicht geltend machen, wenn er nicht Welterschaffer (creator), sondern nur Weltbildner (plasmator, δημιουργός) wäre; denn ein unerschaffenes, absolut unabhängiges Wesen erfreut sich unumschränkter Autonomie und ist besugt, gegen jeden fremden Eingriff zu reagieren und dem Versuche, modiveilligt, gegen seven steinen Eingers zu teugieren ind dem Sersaufe, nedefizierend oder gestaltend auf es einzuwirken, einen unbesieglichen Widerstand entgegenzusezen. Tiessimig bemerkt daher Justinus Marthr in seiner zweiselhaft echten Cohort. ad Gentes: "Derzenige, welcher nicht geschaffen hat, besitzt über das Ungeschaffene keine Gewalt, so daß er ihm nichts aufzwingen kann." Eine notwendige Konsequenz dieses Gedankens ist der Schluß, daß Gott nicht einmal die Rolle eines Weltbildners ober Demiurgen

qu spielen imstande wäre, wenn er nicht zugleich und vorerst der Weltschöfer wäre. Daß hiermit auch das Attribut der Allmacht sich in Richts verstücktigen würde, liegt auf der Hand. Byl. Tertull., Contr. Hermog. c. 8: Iam non omnipotens, si non et hoc potens ex nihilo omnia proserre. — Rach der Schriftlehre ist Gott nicht nur der Schöpfer der sichtbaren Dinge, sondern auch der unsichtbaren Engel. Byl. Kol. 1, 16: In ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates. Run lag für die Schöpfung der Engel entweder ein Substat vor oder nicht. Ersteres war unmöglich, da ein reiner Geist nur aus Richts geschaffen werden kann; folglich sind sicher die Engel aus Richts erschaffen worden. Da jedoch der Entstehungsmodus des "Sichtbaren" nach obiger Bibelstelle kein verschiedener war, so sind auch "Himmel und Erde" aus Richts entstanden.

B) Was den direkten Bibelbeweis anlangt, so kommt die Formel "ex nihilo facere" wortwörtlich in der Mahnrede der makkabäischen Mutter an ihren Jüngsten vor (2 Matt. 7, 28): Peto, nate, ut adspicias ad coelum et terram et ad omnia, quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo (έξ οὐκ ὄντων) fecit illa Deus. Zum mindesten ein glänzendes Zeugnis für den Schöpfungsglauben des judifchen Boltes, durfte diefer Ausspruch jedoch wegen der belobigenden und bewundernden Saltung des Sagiographen auch den Bert eines vom Sl. Geiste inspirierten Schriftextes beanspruchen, da diese heldenmütige Mutter singulos illorum hortabatur voce patria fortiter, repleta sapientia. - Wenn man jedoch weiter danach fragt, woher die Juden ihren Glauben an die Welterschaffung aus Nichts geschöpft hatten, so weist uns alles hin auf Gen. 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Rach allgemeiner judischer und driftlicher Uberzeugung ift in diesem Berse das Schöpfungsdogma unmittelbar ausgesprochen. Bon allem anderen abgesehen, darf icon aus der Berichweigung eines Schöpfungssubstrats ober der materia ex qua in einem Berichte, der über die erste Entstehung ber gangen Belt Aufschluß geben will, der höchste Bahrscheinlichkeit erzeugende Schluß gezogen werden, daß kein solches Substrat vorhanden war und folglich alles ex nihilo erschaffen ist. Ein Bergleich zwischen ber erhabenen Ginfachheit bes mofaischen Schöpfungsberichtes und den mit theogonischen Borftellungen verquidten Rosmogonien der heidnischen Philosophen und Dichter, wie Platos Timäus und Ovids Metamorphosen, gereicht dieser Auffassung nur gur Bestätigung. Bur Gewißheit führt indes erst die einläglichere Analnje des ersten jo inhaltschweren Gangens der Bibel. Der Ausdrud: "Im Anfange" bedeutet den ichlechthinnigen Anfang alles dessen, was als "geschaffen" bezeichnet ist; denn בראשית steht absolut ohne jebe Ginfdrantung: alfo für: "Um Anfang aller Dinge" b. h. in jenem Zeitpuntte, vor dem nichts war und von dem angefangen alles erst ist. Unter dem Ausdrucke "Himmel und Erde" fann man entweder mit Betavius (De mundi opif. I, 2, 10) ben fertigen Simmel und die fertige Erde verstehen oder gunachst die gestaltund formlose, caotische Weltmaterie, aus welcher Gott sodann im

Sechstagewert erst die fertigen Dinge sutzessiv formte und bildete. Lettere Auffassung verdient entschieden den Borgug, da der Text fortfährt (Gen. 1, 2): "Die Erde aber war wust und leer." Rach dem "Erschaffen" war also zunächst noch alles "Tohu-Babohu", ein Chaos, das der späteren Ausgestaltung zum Kosmos harrte. Bgl. S. Augustin., De Gen. contr. Manich. I, 7, 11 (bei M. lat. 34, 178): Informis ergo illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra ..., non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et coelum scribitur postea factum. Dazu kommt, daß nach biblischem Sprachgebrauche ber Ausbrud "coolum ot torra" eine allgemeinere Bedeutung hat und für das ganze Universum, für alles Außergöttliche gesetzt wird. Ift aber ber Terminus der schaffenden Tätigfeit junachst chaotischer, ungeformter Weltstoff gewesen, so tann seiner "Hervor-bringung" nicht wieder selbst eine andere matoria informis zugrunde gelegen haben; denn Gestaltloses aus einem anderen Gestaltlosen gestalten, Ungeformtes aus einem anderen Ungeformten formen, fo daß es tropdem gestaltlos und ungeformt bleibt, ist eine offenbare contradictio in adiecto. Folglich war die erste Bervorbringung eine wirkliche Erschaffung aus Nichts. Im Zusammenhalt mit diesen Er-wägungen und mit Rücksicht auf den Kontext wird diese Interpretation endlich durch die Betrachtung des Berbums: Creavit (enolyce, שניה) bestätigt. 3m Gegensatz zu den Zeitwörtern שעיר (fecit) und ישר (formavit) wird nämlich ברא in den Formen Kal und Niphal, in welchen es 47mal vorkommt, fast nur von der göttlichen (auch übernatürlichen) Tätigkeit, und zwar unter Auslassung einer matoria ex qua gebraucht. Wenn zwar einige Ausnahmen von der Regel zu verzeichnen sind (vgl. Amos, 4, 13; Is. 45, 6 f. 54, 16), so beweisen sie nur, daß man aus dem Zeitwort ga allein das Dogma nicht beweisen tann. Bgl. die Genesistommentare von Summelauer, Lamy und Hoberg; dazu Zapletal, Der Schöpfungsbericht ber Genesis, 2. Aufl., Freib. 1911.

Als Beweisstelle aus dem N. T. darf gelten Röm. 4, 17: Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt; oder prägnanter im Urtext: καλούντος (Θεού) τὰ μὴ ὄντα ὡς ὅντα. Unter τὰ μὴ ὄντα fann nur das absolute Nichts, keine ewige Hyle verstanden sein. Denn das göttliche "Rusen" bezeichnet einen Machtspruch des Allmächtigen, verwöge tessen das Seiende (ὅντα) aus dem Abgrunde der μὴ ὄντα hervortaucht. Bgl. Ps. 148, 5: Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Folglich ist der paulinische Ausdruck καλείν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα nur eine andere Wendung sür den Ausspruch der maksabilichen Mutter ποιείν ἐξ οὐκ ὄντων = creare ex nihilo.

γ) Erhebliche Einwendungen aus schwierigeren Schrifttexten liegen nicht der. Wenn es heißt (Weish. 11, 18): Creavit ordem terrarum ex materia invisa (ἐξ ἀμόρφου δλης = materia informis), so liegt es am nächsten, mit Estius (Comment. in Hebr. 11, 13) an die creatio secunda zu denken, zumal der Hagiograph unter Berusung auf die göttliche Allmacht hervorhebt, Gott habe an Stelle der Froschplage ganz neue Arten reißender Tiere in Aghpten einfallen lassen können. Mithin ist an dieser Stelle von der creatio prima

in Berbindung mit einem hhpothetischen Schöhfungssubstrat keine Rede. — Eine mehrsache Deutung dagegen hat der paulinische Sah gesunden (Hebr. 11, 3): aptata esse saecula (αίωνες — Welten) verdo Dei, ut ex invisibilibus visibilia sierent. Hat der Apostel hier unter dem "Unsichtikren" etwa ein Substrat verstanden, auß dem daß Sichtbare ward? Wenn ja, so wäre die "Gerrichtung der Welten" wieder von der creatio secunda oder Weltgestaltung und daß "Unsichtbare" von dem sormlosen Weltssiff zu deuten, der nach Gen. 1, 1 frast der creatio prima auß Nichts gemacht worden war. Andere Außleger verstehen unter aptatio jedoch die creatio prima und lesen auß dem Texte förmlich daß Schöhfungsdogma selbst herauß, indem sie το μή έχ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι übersehen: "Auß Nichterscheinendem (μή έχ φαινομένων per metathesin = ἐχ μή φαινομένων = ἐξ οὐχ ὄντων) ist daß Schöhfungsdogma selbstare geworden. "Gine dritte, etwaß gekünstelte Außlegung erblicht mit dem hl. Thomaß (S. th. 1 p. qu. 65 a. 4 ad 1) in dem "Unsichtbaren" die göttlichen Schöpfungsideen.

b) Der Traditionsbeweis für das Kreationsdogma knüpft teils an die polemischen Erörterungen, teils an die thetischen Beur-

fundungen der Rirchenväter an.

a) Nicht nur alle heidnischen Philosophen, von den Ioniern und Cleaten angesangen dis hinauf zu Plato, Aristoteles und der Stoa, sondern auch die Häreiter der ersten Jahrhunderte, insbesondere die Gnostiter, kannten den christlichen Schödfungsbegriff entweder überhaudt nicht, oder aber sie berhielten sich gegen ihn ablehnend. Nach beiden Fronten hin hatten die Bäter dringendste Beranlassung, scharfe Pole mit zu üben und das Schödfungsdogna gegen alse Sophistit zu verteidigen und sicherzustellen. Dem Plato wirft Justinus Marthr in einer wahrscheinich unechten, wohl aus dem 3. Jahrdt. stammenden Schrift vor, daß er nur einen δημιουργός, keinen ποιητής der Welt gekannt habe, und gibt den gewaltigen Unterschied an, der wischen beiben beitebt (Cohort. ad Gent. 22): "Denn der Schödfer schweres zu bedürsen, aus eigener Krast und Wacht daß, was wird; der Nildser dingegen versertigt sein Wert erst, wenn die Materie ihm dazu die Möglichstut gibt." Uhnliche Unschlungen sinden sich de Theophilus von Antiochien (Ad Autol. II, 4 bei M. gr. 6, 1052) und Athanasius (Or. de incarn. Verdi n. 2 bei M. gr. 25, 100). Gegenüber dem Gnosstigsenus machte Frenaus mit Recht geltend, daß der angebliche Weltbildner mit einer unerschaffenen und deshald underänderlichen Hele nichts anfangen könne (Fragm. 34 bei M. gr. 7, 1248): "Benn der Stoff underänderlich (dueraßkanzo) ist, das Underänderliche aber seiner Beschaffenheit nach keinen Bechsel erleidet, so ist eine Weltbildung unmöglich (od κοσμοποιείται), weßbald es ihnen überschaffen (άγέννητον) gilt." Scharf wird hermognes don Zertullian kritisiert (Contr. Hermog. c. 1): Totum, quod est Deus, ausert, nolens illum ex nihilo universa seeisse. A Christianis enim conversus ad philosophos, de Ecclesia in Academiam et Portieum, inde sumpsit a Stoies materiam eum Domino ponere, quae ipsa semper surit, neque nata neque secrit. Interferen der Arianis mus dem Schödings- mit dem Zeugungsbegriff bezüglich des Logos derwechselte, s. Trinitätslehre S. 251 st.

B) An der thettischen Verlands anschafelt

β) An der thetischen Beweissorm der Patrists fallt josot dus, duß fie die Erschaffung aus Kichts als Claubensartikel betrachtete, wie er tatsächlich im apostolischen Symbolum von der ganzen Christenheit bekannt und geglaubt wird. Schon der Pastor des Hermas schäftet ein (Mand. I, 1 bei Funt 12, 468): "Bor allen Dingen glaube, daß nur ein Gott existiert, welcher alles erschuf und vollendete, indem er alles aus dem Richtsein ins Sein übersührte (ποιήσας έκ του μή όντος είς το είναι τα πάντα)." Terstullian (Contr. Hermog. c. 25) rechnet die materiarii d. h. die Verscher

einer unerschaffenen Hole stracks zu den Häretikern und bemerkt (Praeser. c. 13 bei M. lat. 2, 26): Regula est autem sidei, . . . qua creditur, unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit. Fragt man die Airchendäter, woher sie Behre von der Schöpfung aus Nichts als Glaubenssat empfangen haben, so berusen sie sie steils auf den mosaischen Schöpfungsbericht. So bekennt Athanasius (l. c. n. 3): "Gott hat alles, was vorher gar nicht vorhanden war, durch den Logos aus Nichts geschaffen, so daß es wurde, wie er durch Moses spricht: Im Ansang erschuf Gott Himmel und Erde." In letzterem Sähchen erblickt Chrhsostomus ein Bollwert gegen alse Häressen (ln Genes. Hom. 2, 3 bei M. gr. 43, 28): "Dieser Woses entwurzelte alle Häresien, welche dereinst wie Unstraut in der Kriche ausschießen würden, durch den Sat: Im Ansang erschuf Gott Himmel und Erde. Benn also ein Manichäer an dich herantritt und sagt, der Stoff habe präezistert, oder ein Manichäer an dich herantritt und sagt, der Stoff habe präezistert, oder ein Marcion, ein Valentius, ein Heide, sage zu ihnen: Im Ansang erschuf Gott Himmel und Erde."

Zweiter Artifel.

Der häretische Gegensatz bes Dualismus und bes Bantheismusund das kirchliche Lehramt.

1. Antitreatianische Häresien. — Das Schöpfungsbogma hat zwei häretische Gegensätze, auf welche alle übrigen sich logisch zurücksühren lassen. Denn entweder stellt man die Welt, speziell die Materie oder Hyle, als unerschaffenes und ebenbürtiges Wesen neben Gott hin —: Dualismus, oder aber man identifiziert die Welt mit Gott, indem man dieselbe aus ihm auf irgendeine Weise sich

hervorentwideln läßt -: Bantheismus.

Wenn nun auch der Materialismus, der sich lieber "mechanischen Monismus" oder "Positivismus" nennt, von der Annahme eines Gottes sich von vornherein dispensiert und so das eine Glied aussallen läßt, so fällt er theologisch dennoch unter die Rubrit des Dualismus, mit welchem er den Haudischer Weise lassen sich der Emanatismus und Theosophismus mit dem Pantheismus unter einen Gattungsbegriff bringen, da beibe die Göttlichkeit der Welt mehr oder minder bestimmt sestialistischen. Ein Zwitterding sreilich ist der Holozoismus, der sowohl materialistisch wie pantheismus, dald unter den Pantheismus fällt; für gewöhnlich darf man indes den Holozoismus sür eine unvollkommene Form des (kosmologischen) Pantheismus halten.

Man müßte eine ganze Dogmen- und Rehergeschichte, ja eigentlich eine

Man müßte eine ganze Dogmen- und Ketergeschichte, ja eigentlich eine Geschichte der Philosophie schreiben, wollte man alle dualistischen und dantheistischen Shsteme in ihren wechselnden Proteusgestalten durch die Jahr-hunderte versolgen. Es wird daher genügen, nur diesenigen Lehrspsteme wenigstens kurz zu stizzieren, gegen welche das kirchliche Lehramt im Laufe der Zeiten immer und immer wieder einschreiten mußte, um nicht nur das Schöpfungsdogma vor Verdunkelung und Verunglimpfung zu schützen, sondern auch den christlichen (theistischen) Soltesbegriff in ungetrübter Keinheit zu erhalten; denn es kann keine gegen den Schöpfungsglauben gerichtete Häresen, die nicht zugleich schwere Frrümer gegen den Getetebatten im Geleite hätte.

a) Der antik-heidnische Dualismus, auch der platonische, behielt stets zwei parallele Glieder bei, Gott und Welt, welche unvermittelt, wie in einem schroffen Gegensatz, nebeneinander stehen blieben und in der blogen "Weltbildung" (δημιουργία) nicht zur Versöhnung

gelangen fönnen.

Reichere Formen nahm der Dualismus, vielsach in den Pantheismus hinüberschillernd, in den verwickelten, mit ungeheurem, phantastischem Beiwerk ausgestatteten Shstemen des Gnostizismus an, welcher in der Materie. den Sit des Bösen und die Lösung des Problems des Ubels erkannte und den ungeschaffenen Weltstoff durch eine möglichst lange Reihe von Zwischenwesen (Aonen) vom Jentrum der Gottheit, wie durch eine Klust, zu trennen bemüht war. Dem Marcion war die Lehre eigentümlich, daß der neutestamentliche gute Gott wesensderschieden war vom alttestamentlichen, dem die Bildung der bösen Stosswesschieden war vom alttestamentlichen, dem die Bildung der bösen Stosswesschieden war vom alttestamentlichen, dem die Bildung der bösen Stosswesschieden war vom alttestamentlichen, dem die Bildung der bösen Stosswesschieden war vom alttestamentlichen, dem die Bildung der bösen Stosswesschieden und bet erwigen und unerschaffenen Materie diese böse Welt gebildet. Zum vollendeten und bewußten Segensat zwischen einem "guten Gott" und "bösen Antigott" schritt jedoch erst der Manichäismus sort, welchem übrigend dualistischen Shstemen gemeinsam war. Über die theologische Seite des Dualismus s. Allgemeine Gotteslehre o. S. 100 f. Der Manichäismus lebte in milderer Form späten die krundbert, namentlich in Spanien, nach Tausenden zählte, sondern auch das ganze Mittelalter hindurch dis zur Resormation sein Unwesen trieb. Nachdem die Schriften Prizcillians in jüngster Zeit durch S. Scheph wieder ausgefunden sind, dürste der Lehrinhalt der Bücher diese Sektenstifters selbst vielleicht seine sosschlichen das Urteil auch se beineswegs günstig ausfallen kann. Byl. G. Scheph, Prizcillian, ein neuausgefundener lateinischer Schriftseller des 4. Jahrbunderts, Würzelbage 1892, S. 692 ff.

b) Der Pantheismus, im Grunde nur verschleierter Atheismus (s. Gotteslehre v. S. 23 f.), gipfelt im Grundgedanken: "Gott und Welt sind einer Wesenheit" (εν και παν). Je nachdem er Gott oder die Welt voranstellt, läßt er sich in die zwei Hauptformen fassen: "Gott ist alles," und: "Alles ist Gott." Die erste Form kann man den kosmologischen, die zweite den ontologischen Pantheis»

mus nennen.

a) Beibe Formen verhalten sich zueinander wie Seite und Kehrseite, Relat und Korrelat. Wie der kosmologische Pantheismus Gott in der Welt aufgehen läßt, so läßt der ontologische umgekehrt die Welt in Gott aufgehen. Aus dieser Denkveschiedenheit ergeben sich bedeutende Unterschiede. Denn während der ontologische Pantheismus in Durchführung seines Azioms: nav dech gezwungen ist, der Welt zugleich mit der Realität und Substantialität Gottes auch dessen ungekehrt die Gottheit in den ruhelosen Weltprozeß selbst mit zu verwickeln und an allen Bewegungen und Beränderungen der einzelnen Weltwesen teilnehmen zu lassen. Weswegen dieser zum Aantosmismus, jener zum Atosmismus hin gravitiert. Wit anderen Worten: Während der kosmologische Pantheismus die Gottheit in Interesse des Kosmos oder der aufdringlichen Weltwirklichseit gänzlich zu verwelklichen und aus ihrer bewegungslosen Kube in den gurgelnden Strudel des unaushaltsamen Weltlaufes hineinzuziehen trachtet, erhebt der ontologische Pantheismus hingegen die Gottheit auf Kosten der unruhigen Weltwirklichseit zur ruhenden, in sich adgeschlossenen, bewegungslosen Substanz und setzt folgerichtig die Erscheinungswelt zum wesenlosen Schein herab.

β) Den ontologischen Pantheismus, dem die Vergottung der Welt eigentümlich ift, versocht im griechischen Altertum die Schule der Eleaten

(Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus), in der Neuzeit der Amsterdamer Jude Baruch Spinoza (geb. 1632), welcher mit blendender Sophistik more geometrico den Satz du begründen versuchte, daß es nur eine, bewegungs-lose, unendliche Substanz mit den zwei Attributen des Denkens (Jbeen) und ber Ausdehnung (Körper) gebe, welche als bloge Modi ober Modifikationen ber einen Gottsubstanz ebensowenig eigene Realität und Substantialität besitzen, wie die aufschäumenden Wellen in dem sie tragenden Meerwasser. Der fosmologische Pantheismus hinwieder, bem mehr die Berweltlichung Gottes am Bergen liegt, ift hiftorisch in brei Formen aufgetreten: als Emanatismus, Splozoismus und Evolutionismus. Die ältefte und unvollkommenste Spielart ist der sog. Emanatismus, welcher Gott zwar in die wirkliche Welt mit seiner Substanz eingehen, ader doch darin nicht aufgehen läßt. Je nachdem die aus der Gottheit emanierte Welt in ihrer Stofslichseit noch sessengen der in lauter intelligibele, der Geistigkeit Gottes entsprechende homogene Momente aufgelöft wird, entsteht der realistische (Inder, viele Gnostiker, judische Kabbala usw.) oder der idealistische Emanatismus (Neuplatonismus, Scotus Eriugena). Im Splozoismus wird Sott zur Weltseele, d. h. das Absolute beseelt und belebt die Stoffwelt und das ganze körperliche Universum als Seele wie seinen Leib, so das das Welt-leben nichts anderes ist als das Leben Gottes. Seine vollkommenste Form erreicht der kosmologische Pantheismus jedoch erft im fog. Evolutionismus, welcher das der Welt immanente Absolute aus unpollfommenen Anfängen zu immer reicheren Inhalten sich entfalten und emporentwickeln läßt: Gott ist nicht, er wird fortwährend, nach Goethe "ein etwig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer". Borgebildet durch Heraklit von Sphesus hat dieser Pantheismus durch Fichte und Schelling eine besondere Sestalt, seine Bollendung aber erst durch Hegel erhalten. Indem auch diese letzte und höchste Spige des hantheistischen Gedankens die sichtbare Welt zu einer bloken Erscheinungsform Gottes herabsetzt und schließlich die göttliche Subftang zu einem blog abstrakten, inhaltsleeren, substanzlosen Begriffe verflücktigt, geftaltet sie sich von selber zunächst zum idealistischen Pantheismus, dei Hegel (durch seine Lehre von der absoluten Iden Pantheismus, dei Hegel (durch seine Lehre von der absoluten Identität unseres Denkens mit dem Sein) außerdem zum Panlogismus. Zur Widerlegung des Pantheismus vgl. P. Hate, Handbuch der allgem. Keligionswissenschaft Identität in der Alexander in Ale p. 465 sqq., Friburgi 1893. Aber modere Strömungen f. *Fr. Alimte S. I., Der Monismus u. seine philos. Grundlagen, Freiburg 1911.

2. Das kirchliche Lehramt hat in allen Zeitaltern das Schöpfungsbogma gegenüber den Irrtümern des Dualismus und des Pantheismus hochgehalten und für die Reinerhaltung der christlichen Gottesidee, die erst durch den Schöpfungsbegriff vollendet wird, mit

Erfolg geforgt.

a) Im firchlichen Altertum hat zwar die Kirche weder gegen den antitheidnischen Dualismus (Gott und Hele) noch gegen die dantheistischen Shsteme des Gnostizismus und Neudlatonismus eine seierliche Glaubensentscheideng erlassen, sondern sich darauf beschränkt, den Christen im Glaubenszhmbol und in der täglichen Glaubensunterweisung das Dogma don der Erschaffung aller Dinge aus Richts einzuschärfen. In der nicänischen Desimition don der Kichtgeschöpflichteit des Logos sedoch lag zugleich die indirekte Anersennung von der Erschöffung aller übrigen Dinge. Erst im 6. Jahrhundert verurteilte die Shnode von Braga (561) die von den damaligen Priscillianisten ist en wieder ausgewärmten Irrümer des Manichäismus (vgl. Denz. n. 281 sqq.) Noch ausdrücklicher und ausstührlicher war dem Priscillianismus die angebliche Shnode von Toledo i. J. 447 entgegengetreten, aus welcher wir als besonders belangreich folgende Kanones herausbeben (Denz. n. 21 sqq.): Si quis dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente

mundum hunc factum non fuisse, . . . a. s. (can. 1). Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum Evangeliorum, a. s. (can. 8 gegen Marcion). Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse et non ab eo, de quo scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram, a. s. (can. 9). Doch hat man jeht erkannt, daß diese Ranones nur die Privatarbeit eines spanischen Bischofs sind. Byl. Künstle, Antipriscilliana S. 30 ff., 43 ff., Freiburg 1906.

b) Im Mittelalter galt es, sowohl den wiederauflebenden Manichäismus der Albigenser als auch den pantheistischen Irrtum des Amalrich von Bene und David von Dinant durch hervorhebung des Schöpfungsdog mas zurudzuweisen. Dies tat zunächst das IV. Lateranum i. 3. 1215 in einer wichtigen Glaubensentscheidung, welche lautet (Cap. "Firmiter" bei Denz. n. 428): Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem, angelicam videl. et mundanam: ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali: homo vero diaboli suggestione peccavit. In dieser Glaubensentscheidung find flar vier Lehrstüde enthalten: 1. Gott hat alles ohne Ausnahme erschaffen, das Geistige und Körperliche sowie die Synthesis aus beidem; 2. Gott hat alles aus Richts erschaffen; 3. Gott hat alles von Saus aus gut ericaffen; 4. die Gunde im Reiche der Geifter und des Menschengeschlechtes ist nicht auf Rechnung Gottes, sondern des Migbrauches der geschöpflichen Freiheit zu segen.

Noch einmal kamen die gleichen Grundsätze um die Wende des Mittelalters auf dem ökumenischen Konzil zu Florenz 1439 zur Aussprache, woselbst der kirchliche Glaube mit einer ausdrücklichen Spitze gegen den Manichäismus also formuliert ward (Decret. pro Iacod. bei Denz. n. 706 sq.): Firmissime credit (Ecclesia), unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum S., esse omnium visibilium et invisibilium creatorem: qui, quando voluit, bonitate sua universas tam spiritales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, inquantum natura est, bona est . . . Praeterea Manichaeorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium; et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt. Bon jetzt ab verschwindet der Kanichäismus mit seinen verschiedenen Ausläufern aus der Geschichte, um sortan mehr und mehr den

Materialismus und Pantheismus Plat zu machen.

c) In der Neuzeit jedenfalls vorherrschend, sind der Materialismus und Pantheismus vom Batikanum i. I. 1870 mit einer Klarheit, Vollständigkeit und Entschiedenheit als Atheismus verdammt worden, welche jeden Unterschlupf und Winkelzug unmöglich machen. Besonders der 2. Absatz des mit der Ausschrift: De Deo rerum omnium creatore überschriedenen Cap. I besatz sich ausführlich mit dem "Verhältnis Gottes des Schöpfers zur Welt" und deckt sich der Hauptsache nach mit dem Cap. "Firmiter" der IV. Lateraninnode, nur daß die Freiheit des Schöpfers noch besonders hervor-

gehoben wird.

Die beigefügten fünf Kanones seien wegen ihrer hohen Wichtigkeit im Wortlaute hier mitgeteilt (bei Denz. n. 1801 sqq.). Gegen den Atheismus richtet sich Can. 1: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, a. s. Als erste Unterart des Atheismus gilt der Materialismus in Can. 2: Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, a. s. Als zweite Unterart gilt der Pantheismus, der zunächst in seinem Prinzih verurteilt wird in Can. 3: Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, a. s. Die besonderen Formen und Shsteme des Pantheismus werden eigens verdammt in Can. 4: Si quis dixerit, res sinitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia em anasse aut divinam substantiam sui manisestatione vel evolutione sieri omnia, aut denique Deum esse ens universale seu indesinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, a. s. Das Shöpfungsdogma endlich mit seinen wichtigeren Kebenbestimmungen besiniert der Can. 5: Si quis non constituat, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a. s. Ausführlichere Analhse s. bei Scheben, Dogmatik, Bd. I, S. 496 st.; Granderath, Geschichte des Batikanischen Konzils, 3 Bde, Freiburg 1903/06.

§ 2.

Die naheren Bestimmungen des Schöpfungedogmas.

Die näheren Erklärungen des Schöpfungsdogmas lassen sich unter zweifacher Rücksicht betrachten, je nachdem man mehr den göttlichen Akt oder den geschöpflichen Terminus der Erschaffung in den Bordergrund rückt. In ersterer Beziehung kommt die Lehre von der göttlichen Weltidee, vom Berhältnis der Trinität zur Schöpfung und von der Schöpferfreiheit in Betracht, in lehterer die Lehre von der Zeitlichkeit der Welt und von der Unmitteilbarkeit der Schöpfungsmacht an ein Geschöpf. Daher fünf Artikel.

Erster Artifel.

Die göttliche Weltibee als Exemplarurfache ber Schöpfung.

1. Das Wesen der Weltidee. — Schon die bloße Vernunft sagt uns, daß der Schöpfer das Weltall nach einem vorbedachten Plane entworfen und aus einem vorbildlichen Gedanken geschöpft haben muß, so daß die Welt nichts anderes ist als der verkörperte Gedanke Gottes. Kann überhaupt kein Künstler ein Werk schaffen, außer er habe zuvor die Idee dazu gefaßt, so kann noch viel weniger die absolute Intelligenz an ihr Werk herantreten, ohne eine Weltzidee geformt zu haben.

tlberhaupt ist die Ibee ober causa exemplaris nach der Lehre der Metaphhsiser als notwendige Borbedingung und Ergänzung des Wirkens aller jener Wirkursachen anzusehen, welche mit Intelligenz und Freiheit ausgerüstet einer jeder intelligenten Ursache ist nämlich unbedachtes blindes Zun auss Geratewohl fremd. An der göttlichen Weltidee ist ein doppettes Moment unterscheidbar: ein subjektives und ein objektives. Das subjektive Woment ist nichts anderes als die schöpferische Weisheit oder das praktische Wissen

Gottes, also identisch mit der göttlichen Wesenheit selber. Das objektive Moment dagegen ift der Inhalt des göttlichen Weltgedankens, die gedachte Welt, die ideelse Darstellung bessen, was aus der Idealität hinausgesetzt werden soll in die Wirklichkeit oder nach dem hl. Thomas "die nur im Denken gesetzte Weise der Nachahmbarkeit des göttlichen Wesens nach außen"

(Glogner). Lgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 15 a. 2.

Aus dieser Charafteriftik folgt, daß die Weltidee weder ein Geschöpf Gottes, noch eine außer oder neben Gott schwebende metaphhssische Realität (Plato), noch endlich die göttliche Wesenheit selber sein kann. Sie ist folglich nichts weiter als die ideale (mögliche) Weltwesenheit selber, insofern sie im attlisse Wesenheit selber, insofern sie im göttlichen Wesen begründet und vom göttlichen Verstande von Ewigkeit ber gedacht ift (f. Allgemeine Gotteslehre o. S. 102). Infosern der platonische Frrtum der Nebeneinandersetzung von Idee und Gott ausgeschloffen bleibt, darf man unbedenklich mit Clemens v. Alexandrien (vgl. Euseb., Praep. evang. XI, 25) zwischen der im göttlichen Wissen existierenden Jbealwelt (κόσμος νοητός) und der in Wirklichkeit vorhandenen Realwelt (κόσμος αίσθητός) unterscheiden und jene als notwendig und ewig, diese aber als tontingent und zeitlich binftellen. — Gine Plurglität ber göttlichen Schöpfungsibeen ift nur mit Begiehung auf die Bielheit ber Objekte gu behaupten, weil im göttlichen Wissen felbst nur eine Joee vorhanden ist, höchst einsach und unteilbar, wie das göttliche Wesen, mit dem sie sich deckt. Hiernach ist der Gebrauch des Plurals "Musterideen oder Schöpfungsgedanken" (rationes rerum, λόγοι οὐσιόποιοι) bei den Kirchendätern und Theologen zu beurteilen. Bal. Vigener, De ideis divinis, Monast. 1869.

- 2. Die Offenbarungslehre. Wenngleich die Rirche über Die göttliche Weltidee feine Entscheidung erlassen hat, so ist bennoch an ihrer Realität gemäß der Offenbarungslehre nicht zu zweifeln.
- a) Die Hl. Schrift bietet zahlreiche Anhaltspunkte zur Konstruktion der göttlichen Schöpfungsidee, am anschaulichsten in Gen. 1, 26: "Lasse und den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis." Indem Gott hier als sinnender Künstler auftritt, der zuerst die Idee vom Menschen in seinem Geiste entwirft, bevor er zur Verwirklichung derselben schweitet, ist er zugleich als intelligenter Schöpfer getennzeichnet, welcher planmäßig in feinen Werken borgeht. hiermit ift Die "Bufallstheorie" des atheiftischen Darwinismus gerichtet. Die alttestamentlichen Sapientialbücher bilden einen fortlaufenden Kommentar zur Lehre von der göttlichen Weltidee, wie die Logoslehre des Johannes wenigstens eine solche notwendig voraussetzt. Nach der (textkritisch unzulässischunkens eine solige kodizes des Johannessevangeliums wäre Joh. 1, 3 f. also zu lesen: Et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat, d. h. das Erschaffene entstammt einer lebendigen Idee, dem Logos. Diesen Gedanken sührt auf Grund der gedachten Lesart geistreich durch der hl. Augustinus ((Tract. 1, 17 in loa).
- b) Die Patriftit hat die biblischen Anfage der göttlichen Ideenlehre teilweise im Anschluß, aber auch im Gegensat zur platonischen Ibeenlehre tieffinnig ausgebildet und weitergeführt, eine Arbeit, die von der Scholaftit erft allseitig und gründlich zu Ende geführt wurde. Juftinus Marthr, Tertullian und Gregor von Raziang polemifieren gegen Plato, andere fuchen ihn orthodox ju deuten. Der glangenofte Anwalt ber gottlichen Weltibee tift Augustinus. Er schreibt (In libr. 83 qq., qu. 46, 2 bei M. lat. 40, 30): Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quodsi recte dici et credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quodsi hae rerum omnium creandarum creatarumve

rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse . . ., non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit. quidquid est, quoquo modo est. Auf ben Schultern Augustinus stehend, hat später die Scholastist die Lehre bon der göttlichen Beltibee übernommen und auf bialettischem Bege dis in die seinsten Ginzelheiten weiter ausgebildet. Bgl. Ruiz, De scientia Dei disp. 82; E. Dudois, De exemplarismo divino, 4 vol., Romae 1899 sq.

Zweiter Artifel.

Das Verhältnis der Trinität jur Schöpfung.

Obschon die Trinität por modum naturae erschafft, so wird die Erschaffung doch dem Bater als der ersten Berson appropriiert. Der Unbeweisbarkeit der Trinität aus der Vernunst steht die richtig verstandene Lehre der Theologen nicht entgegen, daß in allen Geschöpfen eine "Spur", in den Vernunstwesen außerdem auch ein "Bild" der hl. Dreifaltigkeit sich ausprägt.

Erster Sag. Bater, Sohn und Hl. Geist erschufen die Welt nicht als Personen betrachtet, sondern als göttliche Natur d. i. trast des allen dreien gemeinschaftlichen essentiellen Erkennens

und Wollens De fide.

Betweis. Die Kirche hat zu wiederholten Malen (vgl. Lat. IV. Cap. "Firmiter"), am eindringlichsten in Florenz 1439 dieses Dogma desiniert. Bgl. Florent. Decret. pro lacoditis (Denz. n. 706): Firmissime credit, prositetur et praedicat (Ecclesia), unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum S. esse omnium visibilium et invisibilium creatorem. Und kurz docher (Denz. n. 704): Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus S., sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturae, sed unum principium (s. Trinitätslehre d. S. 294). Zur diblischen Begründung des Sates sei nur auf den sog. "Subjektswechset" hingewiesen, krast dessen die Erschaffung auß Richts dald dem Bater (Luf. 10, 21), dald dem Sohne (Joh. 1, 3; Rol. 1, 15 ff.), bald dem Bater (Luf. 10, 21), dald dem Sohne (Joh. 1, 3; Rol. 1, 15 ff.), bald dem Bl. Geiste (Ps. 32, 6) beigelegt wird, sowie auf die Bedeutung der diakritischen Partikeln ex, per und in (ex, dia, etc) in der patristischen Wendung: Ex Patre per Filium in Spiritu Sancto (vgl. Köm. 11, 36). Daß durch diese Kartikeln keine Machtverschiedensseit, sondern lediglich daß trinitarische Ursprungsverhältnis außgedrückt werden soll — sosern nämlich der Bater die Schöpfermacht von sich hat, der Sohn aber durch Zeugung dom Bater und der Hollen wird, Geist von beiden durch Handung —, beweist triftig der hl. Basiliuß (De Spiritu S. cap. 5).

Manche Bäter behaupten, wenn der Logos-Sohn nicht wäre, so könnte der Vater nicht schaffen, weil ihm sonst das schöpferische Wort sehlen würde. Allein sie wolken hiermit nur sagen, daß Gott ohne Trinität überhaupt nicht Gott, also auch nicht Schöpfer sein könnte. Dies erklärt der hl. Thom as näherhin also (S. th. 1. p. qu. 45 a. 6): Processioner personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. Über einige subtilere Probleme vgl. Ruiz, De Trinit., disp. 3 sect. 1. Zum Ganzen vgl. Trinitätslehre v. S. 312 ff.

3weiter Sat. Gott bem Bater wird die Erichaffung mit Recht

appropriiert. Doctrina catholica.

Beweis. Daß dem Bater firchlicherseits die Schöpfung aus Nichts von alters her appropriert wird, lehrt ein Blick auf das apostolische Glaubensbekenntnis: Credo in Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae. Der innere Grund für diese Appropriation liegt in der Ahnlichkeit des Schöpfungswerkes mit dem hypostatischen Charakter der ersten Person der

hl. Dreisaltigkeit. Denn als Anfang des göttlichen Wirkens nach außen ift die Erschaffung verwandt mit dem Bater als dem principium sine principio (ἀρχή ἄναρχος), als Zeichen der Allmacht aber, die im Machtspruch gipfelt (Ps. 148, 5): Ipse dixit et facta sunt, mit dem notionalen Erkennen, traft dessen der zeugende Vater sein Wort spricht. Pater dicendo gignit Verdum. Folglich wird die Erschaffung mit Recht dem Bater appropriiert. Aber die Appropriationen überhaupt s. Trinitätslehre v. S. 299 ff.

Dritter Sat. Obschon die Trinität nur per modum naturae Weltschöpferin ist, so tragen dennoch alle Geschöpfe eine Spur, die Bernunftwesen außerdem auch ein Bild der Trinität in sich. Communis.

Beweis. Es wird nicht behauptet, daß die geschaffenen Dinge die Trinität als solche widerspiegeln; sonst ließe sich dieselbe a posteriori aus ber Schöpfung beweisen. Tatsächlich erschaffen die drei göttlichen Personen nicht, inwiefern fie eine Trias, sondern eine Monas find, und gerade diefer Umstand ift der tieffte Sachgrund für die absolute Unbeweisbarkeit der Trinität (f. Trinitätslehre o. S. 279 ff.). Der Sinn der These kann also nur der sein, daß die Geschöpfe als Wirkungen des Dreieinigen jene selben Wesensattribute in sich abspiegeln, kraft welcher es im Schoße Gottes zwei Hervorgänge gibt, nämlich Berstand und Wille, Erkennen und Lieben. So verstanden bietet aber unser Satz keine Schwierigkeiten dar. Denn es fteht außer allem Zweifel, wie icon ber Gang ber Gottesbeweise zeigt, daß die ganze Schöpfung zurückweist auf einen weisheitsvollen Verstand und einen schöpferischen Willen, also auf jene Attribute, welche den Grund für zwei innergöttliche Prozessionen bilden. Mithin tragen alle Geschöpfe wirklich eine Spur (vestigium) der Trinität an sich, freilich eine so verwischte und dunkle, daß die Vernunft ohne Offenbarung hieraus allein nicht zur Erkenntnis des Geheimniffes vorzudringen vermag. Die Auffindung einer Beziehung zwischen Trinität und Schöpfung ist vielmehr erst eine nachträgliche. welche sich auf das Geheimnis selbst ftutt, um so mehr als die Bernunft aus fich allein niemals zur Erkenntnis bes (virtuellen) Unterschieds zwischen bem essentiellen" und notionalen" Erkennen und Wollen bzw. zwischen einer absoluten" und relativen" Funktion der einen göttlichen Wesenheit gelangen kann (s. Trinitätslehre v. S. 307 f.). Mit der gleichen Einschränkung ist auch der weitere Satz zu verstehen, daß die Vernunftwesen außerdem noch ein Bilb (imago) der Trinität in sich tragen. Denn da der geschöpfliche Geist selbst mit Verstand und freiem Willen ausgerüstet ist, so spiegelt das innere Wort (verbum mentis) den Logos, die innere Selbstliebe aber den H. Geist wider. Vgl. Gen. 1, 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Ein vollfommenes Ebenbild ber Trinitat entsteht in ber Seele erft burch die heitigmachende Gnade (filiatio adoptiva, inhabitatio Spiritus S.) und die beseligende Anschauung Gottes.

Dritter Artifel.

Die Freiheit des göttlichen Schöpfungsattes.

ther die göttliche Freiheit als Willensattribut Gottes f. Allgemeine Gotteslehre o. S. 184 ff. Hier ist ein näheres Eingehen auf die Schöpserfreiheit ersorderlich. Es ist zu zeigen, daß der Schöpser bei der Erschaffung strei war libertate contradictionis (sive exercitii) und libertate specificationis, nicht aber libertate contrarietatis, insosern man unter letzterer die Wahlspreiheit zwischen Gut und Böse versteht.

Erster Satz. Der göttliche Schöpfungsatt war frei libertate contradictionis d. h. Gott konnte schaffen ober nicht schaffen. De fide.

Beweis, Nachdem schon das Florenzer Konzil 1439 bestimmt hatte: Deus, quando voluit, bonitate sua universas . . . condidit creaturas, fam neuestens das Batikanum 1870 auf die Frage zurud, indem es in offenbarem Sinblid auf hermes und Günther definierte, daß Gott "liberrimo consilio utramque de nihilo condidit naturam", und im beigefügten Canon 5 lehrt (Denz. n. 1805): Si quis . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, a. s. — Die Bibel spricht die Freiheit des Schöpfers überall da aus, wo sie mit Emphase sagt, Gott habe "alles gemacht, was er gewollt". Bgl. Ps. 113, 11: Deus autem noster in coelo; omnia, quaecunque voluit, fecit. Das Rehrbild dieser Freiheit zeichnet 2 Matt. 8, 18: Nos in omnipotente Domino, qui potest . . . universum mundum uno nutu delere, confidimus. Bas Gott aber frei wieder "gerstören" könnte, das muß er ursprünglich mit Freiheit gegründet haben. Deutlicher lehrt Apot. 4, 11: Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt. Wo Überlegung ist, da ist Freiheit. Nun schreibt aber Paulus (Eph. 1, 11): Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Mit der Schristelehre stimmt die Patristik zusammen. So sagt Frenäus (Adv. haer. II, 1, 1 bei M. lat. 7, 710): Neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus. Uhnlich Sippolyt (Contr. Noet. 10 bei M. gr. 10, 817): "Er schuf, wie er wollte; denn er war Gott." Ambrofius ruft aus (In Hexaëm. II, 2): Quid difficile est ei, cui velle fecisse est? Den Reigen beichlieft Augustinus (In Ps. 134, 10 bei M. lat. 37, 1745): Non omnia quae fecit coactus est facere, sed omnia quaecunque voluit fecit. Causa omnium quae fecit, voluntas eius est.

Die Vernunft argumentiert also: Wenn Gott nicht die Welt frei erschuf, so war er genötigt zu schaffen. Diese Nötigung kam entweder von außen durch Anwendung von Gewalt (coactio) oder von innen kraft eines unwiderstehlichen Schaffensdranges (necessitas ab intrinseco). Ersteres war unmöglich, da über Gott kein höheres Wesen steht, das ihn zwingen könnte; letzteres aber streitet mit Gottes Aseität, Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit. Folglich war Gott frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen.

Zweiter Satz. Der göttliche Schöpfungsatt war auch frei libertate specificationis d. h. Gott konnte entweder diese oder eine beliebige andere Welt schaffen. Doctrina catholica.

Beweis. Das Provinzialionzil von Cöln 1860 hebt diese Art der Freiheit ausdrücklich hervor und "prostribiert" die entgegensetzte Lehre ad fidem catholicam sartam tectam gregibus nostris conservandam. Bgl. Synod. Colon. 1860 tit. 3 cap. 12: Quemadmodum penes Deum erat, mundum creare aut non creare, ita penes ipsum etiam erat, hunc creare mundum aut alium.

a) Auf biblischer Grundlage rechtfertigt sich diese Lehre aus der Betonung der gottlichen Souveranität, mit ber Gott nach freiem Belieben alles ins Berk setzt. Bgl. Bsl. 134, 6: Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis. Zur Stelle bemerkt Theodoret (Graecar. affect. curat. sermo 4): "Alles, was immer et wollte, hat der Herr geschaffen, wie die Hl. Schrift bezeugt. Er wollte aber nicht alles, was immer er konnte, sondern was ihm zu genügen schien. Denn es ware ihm ein leichtes gewesen, gehn- ober zwanzigtausend Welten zu schaffen."

Abrigens fieht auch die bloße Vernunft ein, daß, wäre Gott nur die Wahl geblieben zwischen dem Nichterschaffen und der Erschaffung gerade der gegenwärtigen Welt, überhaupt nur eine Welt möglich wäre. Eine solche grundlose Auffassung widerstreitet aber nicht nur der göttlichen Allmacht, welche nur vor dem Widerspruche halt macht (f. Allgemeine Gotteslehre o. S. 125 f.), fondern ebenfo auch der göttlichen Beisheit und Bolltommenheit. Denn wie es der Weisheit eigen ist, die erschafsbaren Gebilde in freiester Auswahl zu sichten und abzuandern, so fordert auch die unendliche Voll-kommenheit des göttlichen Wesens, daß mehr als ein Schöpfungsbild aus ihm sich entwersen und in die Wirklichkeit übersetzen lasse.

b) Mit der Rirchenlehre gerät der absolute Optimismus des Leibniz (Theodic. part. 11) in Widerstreit. Unter Optimismus versteht man die philosophische Theorie, welche Gott gur Erschaffung

der "besten Welt" genötigt sein läßt. 3wei Sage find barin enthalten: einmal, daß es unter allen möglichen Welten eine absolut beste gibt, die mit der unserigen identisch ist; sodann, daß Gott diese beste Welt erschaffen mußte. Gine absolut "beste Welt" ift jedoch ein innerer Widerspruch, da es im Gebiete des Endlichen tein summum bonum oder absolute optimum geben fann. Auch erhebt die Erfahrung Einspruch, weil die Eriftenz des Ubels die gegenwärtige Welt verunziert und herabsetz; jedenfalls wäre eine Welt ohne Sünde und Sündenelend, ohne Schmerz und Tod, ohne Krankheiten und Armut eine "besser" Welt, als die ist, in der wir leben. Allein gesett auch, eine absolut "beste Welt" wäre überhaupt denkbar, so könnte dennoch der Schöpfer nicht zu ihrer Erschaffung genötigt werden. Denn ob er viel ober wenig, Großes ober Kleines, Vollsfommenes ober Unvollkommenes ins Dasein setzt, er bleibt sich selbst genügend und hängt von seinen Kreaturen nicht ab. Bgl. S. Augustin., De Civ. Dei, XI, 24: Deus nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed XI, 24: Deus nulla necessitate, nulla suae cuusquam utilitatis mügentia, sed sola bonitate fecit, quod factum est. Zur Widerlegung f. Jos. Hontheim l. c. p. 622 sqq.; Hugo Victor., De sacram. I q. 2 cap. 22 bei Kilgensftein, Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor S. 212 ff., Würzdurg 1897. Indeffen ift nicht jede Fasiung des Optimismus vernunft= und glaubenswidzig, sondern nur jene, welche die Schöpfersreiheit aushebt oder ungebührlich beschränkt. Jener christliche Optimismus hingegen, welchen neben manchen Theologen, wie Ruiz und Palmieri, auch Kirchendäter versechten (vgl. S. Augustin., De lib. arb. III, 5; S. Chrysost., Hom. 12 in 1 Cor.; S. loa. Damasc., De sid. orth. II, 29), läßt sich mit tristigen Gründen verteidigen. Denn er vertritt nur einen relativen Optimismus und setzt die Freiheit des Schöpfers paraus. Man kann nun in der Fat die gegenwärtige Welt des Schöpfers voraus. Man kann nun in der Tat die gegenwärtige Belt für die "relativ beste" halten, weil sie sowohl ihrem gottlichen Ideal als auch ihrem 3 wecke vollkommen entspricht und alle möglichen Spezies von Vollkommenheiten der Natur (Stoff, Pflanzen, Tiere, Menschen, Engel) und der übernatur (Gnade, Glorie, hypostatische Union) in sich befaßt. Näheres f. bei Stentrup, De Deo uno p. 650 sqg., Oeniponte 1878. Den absoluten Optimismus verteibigt G. W. Allen, The Mission of Evil. Being a suggestion towards a Philosophy of absolute Optimism, London 1900.

Dritter Satz. Der göttliche Schöpfungsakt war aber nicht frei libertate contrarietatis d. h. Gott konnte keine

boje, sondern nur eine gute Belt ichaffen. De fide.

Beweis. Unter einer "bösen Belt" verstehen wir nicht eine solche, in der es physische Übel (Krantheit, Schmerz, Tod) gibt, sondern eine solche, welche erfüllt ist von Sünden. Denn das Böse schlechthin ist die Sünde. Gott kann aber wegen seiner absoluten Heiligkeit nicht der Urheber der Sünde sein. In diesem Sinne ist unser Satz ein Glaubenssat, den das Lateranum IV. und und das Florentinum (s. d. 329) ausdrüdlich sestgestellt und das Tridentinum bekräftigt haben. Bgl. Trident. Sess. VI can. 6: Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala ita ut bona Deum operari, non permissive tantum, sed etiam proprie et per se, a. s. Die biblische Begründung liegt in Gen. 1, 31: "Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, alles war sehr gut." Bon den Kirchenvätern möge nur Augustinus zitiert werden (De lib. arb. III, 11): Naturas igitur Deus omnes fecit, non solum in virtute et iustitia mansuras, sed etiam peccaturas, non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare sive non peccare

voluissent. Räheres f. Allgem. Gotteslehre S. 193 ff.

Alls Gegensatz zur Kirchenlehre tritt diesmal der Pessimismus auf, den Schopenhauer unter gewaltiger Ubertreidung der Weltübel am schroffsten und konsequentesten ausgebildet hat. Hiernach soll die gegenwärtige Welt die denkbar schlechteste sein, so schlecht, das sie beinache auf ihren Zusammenduch äquilibriert erscheint. Wie sehr diese Aussass und Wanichäsmus ersolglos and des Vernunft widerspricht, liegt auf der Hand. Das Kroblem des Ubels, an dessen Lösung bereits der Gnostizismus und Manichäsmus ersolglos arbeiteten, gehört freilich zu den schwierigsten der ganzen Philosophie. Aber es genügt zu zeigen, daß daß Ubel in der Welt nicht die Vorhand oder das Ubergewicht hat, daß es neben dem Heere von physischen und moralischen Ubergewicht hat, daß es neben dem Heere von physischen und moralischen Ubergewicht hat, daß es neben dem Feere von physischen und moralischen Ubergewicht hat, daß des neben dem geere von physischen und moralischen Ubergewicht hat, daß des neben der Welt gibt, daß die Existenz don Übeln, ja sogar der Sünden, zur Quelle von sonst nicht vorhandenen Gütern werden kann und wird, endlich daß der gerechte Ausgleich sowie die endgültige Wiederherftellung der teilweise gestörten Ordnung erst im Jenseitz zu erwarten ist. Dann wird sich herausstellen, daß die Weltbilanz doch ein beträchtliches Saldo im Sinne des relativen Ordnung erst im Jenseit ehrt, daß die Menschleit von Anbeginn zu einem paradiesischen Leben voll Seiligkeit und Hohne bestimmt war, aber durch eigene Schuld von ihrer früheren Höhe in den selbstigeschaffenen Abzund abstürzte; daß zur Wiederherftellung der verlorenen Gerechtigkeit der Sohn Gottes selber vom Himmel herabstieg. Um daß sinnbige Menschaselstelt der Sohn Gottes selber vom Himmel herabstieg. Wenschaften verlorenen Gerechtigkeit der Sohn Gottes selber vom Himmel herabstieg. Wenschaften verlorenen Gerechtigkeit der Sohn Gottes selber vom Himmel herabstieg. Beben voll Leid und Schwerzen" ein herrliches, herosische Verlagen der Verlagen alle Schwendische Erigheit und Verlagen

E. 2. Fischer, Das Problem des Abels und die Theodicee, Mainz 1883; A. B. Sharpe, Evil, its Nature and its Cause, London 1907; v. Keppler, Das Problem des Leidens, 4. Aufl., Freiburg 1911.

Bierter Artifel.

Die Reitlichkeit ber Welt.

Während es ein Glaubenssak ist, daß die Welt tatsächlich einen zeitlichen Anfang genommen hat, ist es hingegen eine theologische Rontroverse, ob Gott eine ewige Welt hatte schaffen konnen.

Erster San. Gott hat die Welt nicht von Ewigfeit, fon-

dern in der Zeit erschaffen. De fide.

Beweis. Was das Cap. "Firmiter" des Lateranum IV. gegen die Albigenser seierlich befiniert hatte, daß Gott "simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam", das hat das Batikanum wörtlich wiederholt (Sess. III Cap. 1). Glaubensentscheidung ist durch die Glaubensquellen vollauf gerechtfertigt.

a) Schon der erste Sat der Bibel spricht ben zeitlichen Beltanfang aus (Gen. 1, 1): In principio (בראשיה) creavit Deus coelum et terram. Daß Moses hier den Anfang der Welt in der Zeit hat lehren wollen, läßt sich also beweisen. Nach biblischem Sprachgebrauch bezeichnet rewin entweder den Anfang der Zeit, oder den Primat der Burde, oder das Prinzip der Birfung, oder den Beginn (Kopf) eines Ortes. Run schließt der Kontext in Gen. 1, 1 die drei letzten Bedeutungen des Wortes als unmöglich aus: folglich bleibt nur die erste Bedeutung als alleinberechtigt übrig.

3war ift eine Reihe von Kirchenvätern (vgl. Theophil., Ad Autol. II, 10; Clem. Alex., Strom. VI, 7; Basil., Hexaëm. hom. 1) für die Interpretation eingetreten, wonach in principio soviel heißen soll wie: in Verbo s. Filio (Λόγος). Allein abgesehen davon, daß Moses hier schwerlich an den Logos überhaupt auch nur gedacht hat, wollten jene Kirchenväter selbst ihre Deutung nicht im extlusiven Sinne verstanden wissen, sondern hielten entweder die Annahme eines mehrsachen Literalfinnes sub eodem textu für angezeigt ober ftellten die freiere Interpretation als eine bloß fetundare neben die primare und eigentliche (vgl. Tertull., Contr. Hermog. c. 19). — Zahlreiche andere Bibelstellen sprechen sich ebenfalls für die Zeitlichkeit der Weltschöfung aus. Bgl. Ps. 101, 26: Initio tu, Domine, terram fundasti. Ps. 89, 2: Priusquam montes sierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque ad saeculum tu es, Deus. Bgl. noch Sprichw. 8, 22 ff.; Joh. 17, 5; Eph. 1, 4 u. a.

b) Die Baterlehre in unserem Lehrstud barf, wenn wir etwa den Origenes (De princip. I, 2) ausnehmen, als eine einhellige

betrachtet werden.

Der Apologet Tatian schon behaubtet (Contr. Graec. 5 bei M. gr. 6, 817): Οὐτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὅλη καθάπερ ὁ Θεός. Der gediegenste Erklärer bes Hegaemeron, Basilius, erklärt (In hexaëm. hom. 1): "Weil viele glaubten, die Welt sei gleich Gott ewig, so hat Moses absichtlich diese Worte gewählt und gesagt: Im Ansang erschuf usw." Daß nicht bloß die Welt in der Zeit, sondern auch die Zeit mit der Welt ihren Ansang genommen habe, betont Ambrosius (Praes. in Hexaëm. contr. Peripat): In principio temporis Deus coelum et terram secit: tempore enim ab das wurde von temporis Deus coelum et terram fecit; tempus enim ab hoc mundo, non

ante mundum. Mit anderen Worten: Die Zeit begann selbst erst mit der Schöpsung; vor ihr gab es gar keine wirkliche, sondern nur eine imaginäre Zeit (s. Allg. Gotteslehre v. S. 134 f.). Deshalb bemerkt Augustinus richtig (De Civ. Dei XI, 6 bei M. lat. 41, 321): Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Aus die lächerliche Frage, was Gott benn "die ganze Zeit vor der Erschaffung getrieben habe", gibt der Kirchenzlehrer von Hippo zur Antwort (Consess. XI, 13): Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.

Zweiter Satz. Eine ewige Weltschöpfung wäre wegen ihres inneren Widerspruches wahrscheinlich nicht einmal möglich gewesen. Controversia.

Beweis. Segenüber der durch den Slauben konstatierten Tatsache, daß die gegenwärtige Welt einen zeitlichen Ansang gehabt, hat die spekulative Frage nach der inneren Möglichteit ober Unmöglichteit einer ewigen Welterschaffung nur mehr eine untergeordnete Bedeutung. Nur muß man, sobald die Möglichteit einer ewigen Welt zugegeben wird, zwischen den zwei Begriffen der Zeitlichteit und der Geschöpflichteit der Dinge scharf unterscheiden, insosen in solchem Falle nur mehr von der Zeitlichkeit auf die Seschöpflichteit, nicht aber umgekehrt von der Geschöpflichteit auf die Zeitlichteit der Kreaturen ein gültiger Rückschuß gezogen werden könnte; denn das vom Ewigkeit her erschaffene Ding wäre und bliebe nicht minder ein wahres Seschöpflichteit wie dassenige, welches in der Zeit gegründet wurde. Und doch haben zahlreiche Bäter (bei Palmieri l. c. thes. 13) aus der Seschöpflichteit der Welt dies weiterstaut unter Verlächt geschlossen und

Und doch haben zahlreiche Bäter (bei Palmieri l. c. thes. 13) aus der Geschöpslichseit der Welt ohne weiteres auf ihre Zeitlichseit geschlossen und eine "etwige Welt" für einen inneren Widerspruch erklärt. Freilich sind alle eine Bäterzeugnisse für unsere Frage wertlos, welche lediglich die unerschaffene ewige Hebe des Dualismus als Widerspruch bekämpsen; dem jest fragt es sich, ob eine Erschaffung dom Ewigkeit einen ebenso großen Widerspruch involviert. Bon Wert sind also nur solche Zitate, wie z. B. dom Zacharias Scholastikus, Dischof dom Mytisene († dor 553), welcher gegen den Neuplatoniker Ammonius Hermiä behauptet (De mundi opis. dei M. gr. 85, 1113): "Nicht also wird die Welt mit Gott gleichewig (govackloc) sein, denn jedes Wert ist später als der Wertmeister nach Ursache und Zeit (alriq xal xolxop)." Auch Augustinus darf angezogen werden (De civit. Dei XII, 17 bei M. lat. 41, 365): Quae saecula praeterierint, antequam genus institueretur humanum, me saeor ignorare; non tamen dubito nihi omnino creaturae creatori esse coaeternum. Dieser Anschaung schlossen bon St. Vittor und Bonabentura. Letzerer sagt geradezu schross sind zuch sehre von St. Vittor und Bonabentura. Letzerer sagt geradezu schross sind und sehr productas, adeo est contra rationem, ut nullum philosophum quantumcunque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Nach Bonabentura erzeugt solglich der Versuch, die Geschöpsschlichteite eines Dinges mit seiner ewigen Erssten in einen Begriff zusammenzuschweißen, einen inneren Widerspruch.

Allein nicht alle Theologen und Philosophen sind derselben Meinung gewesen. In der Ansicht, daß die absolute Notwendigkeit eines Weltansanges philosophisch sich nicht beweisen lasse, begegnen sich zwei sonst so große Antipoden, wie der hl. Thomas und Duns Scotus. Der Standpunkt des Aquinaten ist surz folgender (S. th. 1 p. qu. 46 a. 2): Mundum non semper suisse, sola side tenetur et demonstrative prodari non potest. In seinem Werte De aeternitate mundi geht er alle Argumente durch, welche für die innere Unmöglichseit einer ewigen Schöpfung sprechen sollen, und sucht ihre Unstichhaltigkeit nachzuweisen. Freilich ist die Notwendigkeit einer ewigen Weltschöpfung noch viel unbeweisdarer, wogegen die Möglichseit eines zeitslichen Weltansanges der Vernunst evident ist (vgl. S. Thom., De pot. qu. 3 art. 17). Unter sotanen Umständen liegt keine dringende Veransassung vor,

für die eine ober die andere Seite Partei zu ergreifen, obschon die Auktorität der Airchendäter zugunsten jener Ansicht in die Wagschale zu fallen scheint, welche die innere Unmöglichkeit einer ewigen Weltschöpfung versicht. Wgl. Ios. Hontheim, Institt. Theodicaeae p. 710 sqq., Fridurgi 1893; Bartmann, Bd. Is S. 234 ff.

Fünfter Artitel.

Die Unmittelbarteit ber Schöpfungsmacht.

Wenn zwar nach Ausweis der Offenbarung kein Geschöpf jemals auch nur das geringste tatsächlich erschaffen hat, so ist doch die spekulative Frage benkbar, ob der Schöpfer seine Schöpfungsmacht nicht einer Areatur, z. B. einem höchsten Engel, aus Gnade mitteilen könne, freilich nicht in dem unmöglichen Sinne, als ob diese Macht auf ein Geschöpf in ihrer ganzen Unendlichkeit oder in gänzlicher Unabhängigkeit von der erhaltenden und mitwirkenden Erstursache übergeben könne, sondern nur in der allein diskutierbaren Beije, daß dasselbe entweder als causa principalis oder wenigstens als causa instrumentalis irgend etwas, 3. B. einen Grashalm, aus Richts hervor-bringe. Der Schöpfer kann in seiner Würde und Macht nur gewinnen, wenn alle biese Fragen kategorisch verneint werben.

Erster Sag. Rein bloges Geschöpf hat jemals etwas

aus Nichts erschaffen, sondern Gott allein. Do fide. Beweis. Das IV. Laterankonzil bestimmte bezüglich der Trinitat (Cap. "Firmiter" bei Denz. n. 428): unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium. spiritualium et corporalium. Dieser Glaubenssatz sindet seine biblische Begründung teils darin, daß die Erschaffung niemals einem anderen als dem Schöpfer beigelegt wird, teils barin, daß andere Nebenschöpfer ausdrücklich ausgeschlössen werden. Bgl. Hebr. 3, 4: Qui autem omnia creavit, Deus est. Apok. 4, 11: Tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant et creata sunt. Biel seierlicher 3s. 44, 24: Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. Joh. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. Darum stehen die Rirchenväter nicht an, die Behauptung für häretisch zu erklären, daß die Welt von niederen Wesen gegründet worden sei. Bgl. Ioa. Damasc., De fid. orth. II, 3 bei M. gr. 94, 873: "Diejenigen, welche sagen, daß die Engel Schöpfer (δημιουργούς) irgendeiner Substanz seien, sind das Mundstüd des Teufels, der ihr Vater ist; denn da jene Geschöpfe find, jo find fie feine Schöpfer." Auf demfelben Standpuntt stehen alle Theologenschulen.

Zweiter Sag. Reinem Gefcopf tann Gott aus Gnade die Macht mitteilen, etwas aus Nichts zu ericaffen. Con-

clusio theologica.

Beweis. Gegen Duranbus und Gabriel Biel (In 2 dist. 1 qu. 4) ftimmt die ganze Schule in dem Sahe überein, daß keine noch so hohe Kreatur aus eigener Krast, wenn auch unter dem Concursus divinus stehend, irgend etwas aus Nichts zu erschaffen imstande ist. Wenn Durandus meint (ln 2 dist. 1 qu. 4 n. 23): Quamvis nulli creaturae sit communicatum, quod creet, tamen non apparet aliqua ratio convincens necessario, quod Deus non posset facere aliquam creaturam, quae possit aliquid producere nullo supposito, in quo agat, so ift er übel bevaten gewesen. Denn nach Schrift, Trabition und Kirchenlehre ist die Schöpfungsmacht als wahrer Cyponent der Allmacht nicht nur ein exflusives, sondern auch ein inkommunikabeles Altribut, durch als Gott sich vom Geschöpf edenso wesenlich unterscheidet wie durch seine Ewigkeit oder Unermestichseit. In der Theologie ist deshalb der Schluß von der Schöpfermacht auf die Allmacht und damit auf die Aseität logisch durchaus derechtigt, wohingegen im Begriffe eines "erschaffenden Geschöpfes" ein ebenso unversöhnlicher Widder Widderspruch liegt, wie in dem eines "erschaffenen Gottes". In der Tat, wenn immer die H. Schrift die unerreichdare Größe der göttlichen Macht preisen und den Geschöpfen ihre Ohnmacht vor Augen stellen will, so deruft sie sich mit Vorliebe auf die Schöpfungsmacht (f. die Teyte in Sat 1). Folglich muß letztere eine Tätigkeitsweise sein, welche Gott als solchen fennzeichnet und ihn dom Geschöpf als solchem trennt. Jedensalist ihr dies die Ansicht der Kirchendater, welche in der creatura creatrix einen inneren Widerspruch entbeden. So lehrt der hl. Athanasius (Or. 2 contr. Arian. n. 21 bei M. gr. 26, 189): "Ales nämlich ist durch den Logos gemacht, welcher gewiß nicht alles gemacht hätte, wenn auch der Logos semacht, welcher gewiß nicht alles gemacht hätte, wenn auch der Logos semacht, welcher gewiß nicht alles gemacht hätte, wenn auch der Logos semacht, welcher gewiß nicht alles gemacht hätte, wenn auch der Logos semacht, welcher gewiß nicht alles gemacht hätte, wenn auch der Logos selber zu den erschaffenen Dingen gehörte. Deswegen können nicht einmal die Engel etwas schaffen, weil auch sie selber Allas, 4403): Creare naturam tam nullus angelus potest quam nec seipsum. Andere Bäterstellen s. bei Tepe, vol. II d. 436 sa.: Chr. Pesch, tom. IIIs d. 12 sage.

p. 436 sq.; Chr. Pesch, tom. IIIs p. 12 sqq.

Die Schule sucht die Unmöglichkeit der Mitteilbarkeit der Schöpfungsmacht an eine Kreatur auf verschiedenen Wegen durch die Vernunft zu beweisen. Mährend der hl. Tho ma 3 (S. th. 1 qu. 45 a. 5) sich auf den Verminus der Erschäffung d. i. das ens inquantum est ens beruft, dessen Hervordringung auf die causa universalissima zurückgeführt werden muß, geht Suarez (Metaph. disp. 20 sect. 2 n. 11) den Begriffe der schöpferischen Tätigkeit aus, welche sich ihrer Natur nach nicht auf dieses oder jenes Sein (z. 8. Sandforn) beschränken läßt, sondern sofort alles erschafsdare Sein umfaßt. Denn eine Macht, die durch einen bloßen Willensspruch schafft, erstreckt sich auf alles, was möglich ist, da ihr kein materielles hindernis im Wege steht. Sine solche Nacht kann aber nur als aktual unendlich gedacht werden, wie sie keinem Geschöpfe zukommt: solglich kann Gott allein aus Nichts er

schaffen. Bgl. Palmieri, De Deo creante, thes. 6.

Dritter Sat. Der Schöpfer kann eine Rreatur nicht einmal als werkzeugliche Ursache bei der Erschaffung benugen. Probabilissima.

Beweis. Weil die causa instrumentalis eine viel untergeordnetere Stellung einnimmt wie die causa principalis und eigentlich bei ihrer Tätigkeit nicht so sehr bewegt, als von einer höheren Ursache bewegt wird (wie z. B die Säge in der Hand des Schreiners), so liegt die absolute Unmöglichteit eines "schaffenden Geschöhfes" als bloßen Wertzeugs in der Hand Gottes nicht so klar zutage wie im vorigen Sate. Wirklich haben nicht wenige Schoelaster unter dem Borantritte des Petrus Lombardus (Sent. 5 dist. 4) eine solche wertzeugliche Mitwirkung bei der Erschaffung für keine Unmöglichkeit angesehen. Der h. Thomas, welcher ansangs dem Magister gesolgt war, änderte seine Ansicht wieder und lehrte (S. th. 1 p. qu. 45 a. 5): Sie igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium. Eine bloße Durch- und Aberleitung der göttlichen Schöpfertätigkeit auf die geschöpfliche Instrumental- ursache, wie sie sonst bei Wunderwirkungen, bei der priesterlichen Sünden- bergebung und Konsekration in der hl. Messe zweisellos stattsindet, ist wegen gänzlichen Wangels einer materia eirea quam undenkbar; denn bei der Ers

schaffung aus Nichts fehlt ein Subjekt, auf das die werkzeugliche Tätigkeit sich richten und dei dem sie wirkungsvoll einsehen könnte. Wo gar nichts ist, da kann auch kein Werkzeug einsehen. Hiernach erledigt sich der von Oswald (Schödhungslehre S. 53) erhodene Zweisel, daß "die Umwandlung einer Substanz in die andere (Transsubstantiation) kein geringeres Vermögen zu heischen schein, als die Hervordringung einer solchen aus Nichts". Bei der Konsekration sind eben Brot und Wein als Substrat und Angrisspunkt für die ministerielle Tätigkeit des Priesters vorhanden, bei der Schödpsung aus Richts aber sehlt jede Materie. Bgl. noch S. Thom., Contr. Gent. II, 21; De pot. qu. 3 art. 4; dazu Tepe l. c. p. 451 sq.

Zweites Kapitel.

Die Weltdauer oder die göttliche Erhaltung und Mitwirkung.

*Scheeben, Bb. II. §§ 130—131, Freiburg 1878; Heinrich, Bb. V §§ 272—273, 2. Aufl., Mainz 1888; Lessius, De perf. moribusque div. l. 10—11; S. Thom., Contr. Gent. III, 65; De pot. qu. 5. Petav., De Deo VIII, 2. — Zur Zehre bom concursus vgl. *Suarez, Opusc. de concursu; *Stentrup S. I., De Deo uno cap. 10, Oeniponte 1878; fürzer Id., Synopsis de Deo uno p. 286 sqq., Oeniponte 1895; Dummermuth O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, Paris. 1886; J. Pecci, Lehre bes hl. Thomas über ben Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media, Paderborn 1888 (analysiert von A. Abeodatus, Mainz 1888); F. G. Feldner O. P., Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890; Frins S. I., De cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera, Parisiis 1892; *L. de San S. I., De Deo uno tom. I: De mente S. Thomae circa praedeterminationes physicas, Lovanii 1894; I. Jeiler, S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata, Quaracchi 1897.

Gott hat die Weltsubstanzen nicht bloß mit allen ihren Eigenschaften und Kräften aus Nichts hervorgebracht, sondern wirkt auch fortgesetzt auf sie ein, indem er sie einerseits in ihrem Sein erhält (conversatio in esse), anderseits mit allen ihren Tätigkeiten mitswirkt (concursus in operando). Während die göttliche Erhaltung sich auf das geschöpfliche Sein richtet, bezieht sich die göttliche Mitswirkung auf das geschöpfliche Wirken. Beide Momente seien sür

fich getrennt betrachtet.

§ 1.

Die göttliche Welterhaltung.

1. Begriffsbestimmung. — Infolge der Kontingenz und absoluten Abgängigkeit alles Geschaffenen von der schöpferischen Ersteursache folgt für das Geschöpf daraus, daß es durch Erschaffung begründet ist, durchaus noch nicht, daß es von jeht ab sein substantiales Sein ohne den Schöpfer auch selbständig fortsehen kann. Denn es gibt in seinem Dasein keinen Augenblick, in welchem es aushörte, ein ons ab alio zu sein, und somit der erhaltenden Tätigkeit der

All- und Erstursache entbehren könnte. Die plögliche Zurudnahme des taufalen Ginflusses des Schöpfers mußte für dasselbe vielmehr mit dem Zurudfinten in den Abgrund des Richts endigen. Daber ift die göttliche Erhaltung gum Fortbestande der Welt ebenso unerläglich,

wie die Erschaffung es zu ihrer Begründung gewesen.

wie die Erschaffung es zu ihrer Begründung gewesen.

Die Sonderansicht des Heinrich von Gent und des Aureolus, daß zwischen der erschäffenden und der erhaltenden Tätigkeit Gottes ein Artunterschied obwalte, ist von der sententia communis der Schulen mit Recht verworsen. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 104 a. 2 ad 4. hiernach muß man sagen: Die Begründung des Seins heißt "Erschaffung", die Fortsbegründung aber "Erhaltung". Im gleichen Sinne nennen die Theologen die Erhaltung eine "fortgesehte Schöpfung". Richt als ob, wie der Steptiker Bahle spottet, jedes Ding in jedem Augenblicke ins Richts verfänke und jedesmal neu aus Richts hervorgebracht würde — denn die Erhaltung ist als kontinuierlicher, nicht als intermittierender Einsluß Gottes zu benten —, sondern insofern derselbe göttliche Akt in beiden Tätigkeiten mit gleicher Intensität dasselbe geschöpkliche Sein verursacht, woraus denn folgt, daß die Macht der Erhaltung ein ebenso inkommunikabeles Attribut Gottes daß die Macht der Erhaltung ein ebenso inkommunikabeles Attribut Gottes bildet wie die Schöpfungsmacht. Aus dem Gesagten lassen sich mühelos die kalschen Aufsassungen von der göttlichen Erhaltung beurteilen. Vor allen Dingen ist die Erhaltung nicht bloß negativ zu fassen, sei es als Abwehr zerstörender und schädlicher Einflüsse oder als bloße Enthaltung von einem Alte positiver Annihilation, sondern sie besteht in einer direkten und positiven göttlichen Einwirkung auf das substantiale Sein der Weltdings aum Zwecke ihres ungeftörten Fortbestehens. Letzter Bemerkung richtet sich vornehmlich gegen jene Dogmatiker (Berlage, Riee), welche nur sür die auslösdaren, zusammengesetzten Substanzen (Organismen) die göttliche Erhaltung fordern, die sog. inkorruptiblen und einsachen Substanzen aber (Elemente, Geister) sich selche terhalten lassen. Wie die Erschaftung, so ist auch die Erhaltung entitativ gesaft ein ewiger und notwendiger, terminativ bingegen ein zeitlicher und kreier Akt Kanttes bingegen ein zeitlicher und freier Alt Gottes.

- 2. Die Offenbarungslehre. Wenngleich die Rirche fich lehramtlich nirgends geäußert hat, so ist doch die göttliche Welterhaltung als doctrina catholica in den Offenbarungsquellen enthalten. Der Römische Ratechismus (Part. 1 cap. 2 qu. 21) lehrt, daß die geschaffenen Dinge sofort ins Richts versinten wurden, wenn nicht Gottes schöpferische Macht sie in ihrem Sein erhielte.
- a) Die Bibel hebt die Rotwendigkeit der göttlichen Erhaltung, im Unterschiede von der Erschaffung, vielfach hervor. Weish. 11, 26: Quomodo posset aliquid permanere (μένειν), nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum non essst, conservaretur? Die Entziehung dieses Einflusses hat den Untergang der lebenden Wesen zur Folge (Bj. 103, 29): Auferes spiritum eorum, et deficient et in pulverem suum revertentur. Das Wesen der Erhaltung tennzeichnet die Bibel bald attiv als ein "Tragen" oder "Zusammen-halten", bald passiv als ein "Bestehen" oder "Wohnen" in Gott. Bgl. Sebr. 1, 2 f.: per quem fecit et saecula, qui . . . portansque (φέρων) omnia verbo virtutis suae. Rol. 1, 16 f.: Omnia per ipsum et in ipso creata sunt . . . et omnia in ipso constant (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Bgl. UG. 17, 28; Beish. 1, 7; Bred. 3, 14.

b) Die Erörterungen der Patristik schließen sich im ganzen an die beigebrachten Schriftterte an. Zur Erklärung den AG. 17, 28 schreibt Origenes (De princip. II, 1 bei M. gr. 11, 184): "Auf welche Weise denn sollen wir in Gott leben, und bewegen und sein, wenn er nicht mit seiner Kraft das Weltall ersät und die Welt zusammenhält?" Der hl. Chrußes from us bewerkt (Hom. 2 in Hebr. 1, 3): "Nichts Geringeres ist es, die Welt zusammenzuhalten, als sie erschaffen zu haben. Allein wenn man sich berwundern dars, so ist ienes etwas Größeres. Denn bei der Erschaffung der Dinge sind zwar die Wesen hervorgebracht worden, bei ihrer Erhaltung aber wird das Geschaffene zusammengehalten, daß es nicht in Richts zurücksalle." Schön bewerkt Augustinus (In Gen. ad lit. IV, 14): Mundus vix ictu oculistare potest, si ei Deus suum regimen subtraxerit. Endlich Eregor der Große (Moral. XVI, 37, 45 bei M. lat. 75, 1143): Cuncta quippe ex nihilo kacta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Andere Bäterzeugnisse s. bei Stentrup,

De Deo und p. 658 sqq., Oenip. 1878.

c) Gleichwohl ift es eine sichere theologische Lehre, daß Gott tatsäcklich der Welt, im ganzen wie in ihren einzelnen Teilen, niemals seinen erhaltenden Einfluß entzieht, sondern seine ganze Schöpfung vielmehr der Substanz nach in alle Ewigkeit erhalten und niemals dernichten wird. Sinen Weltuntergang im Sinne don Weltvernichtung kennt die Offenbarung nicht (s. Eschatologie). Während für die geistigen Wesen sich die ethische Forderung des ewigen Fortbestandes oder der Unsterdlichkeit mit einer Wacht geltend macht, der sich die Weisheit, Heiligkeit und Treue Gottes nicht zu entziehen verwögen, haben wir auch für die stoff lichen Substanzen (aber nicht für ihre Verdindungen) das Wort des Herrn, daß sie ewig sortbestehen werden. Bgl. Weish. 1, 14: Creavit (Deus) ut essent (= permanerent) omnia. Bgl. Ks. 103, 5; 145, 6. Die Transsubstantiation in der hl. Messe stöht den Sat nicht um; denn die Verwandlung ist keine eigentliche Vernichtung der Brot- und Weinspubstanz, obsichon sie total verschwindet. Allein bei der Korruption der Spezies tritt wieder genau so viel Natursubstanz zurück, als verschwunden gewesen (s. Eucharistie).

§ 2. Die göttliche Mitwirkung.

1. Begriff des Concursus divinus. — Die Allursachlichkeit Gottes erstreckt sich nicht nur auf das nackte Sein (esse),
sondern auch auf die Tätigkeit (operari) der Geschöpfe. Freilich
wirkt Gott schon durch die bloße Erhaltung der Substanz und Birktrast einer Kreatur auch zu deren Tätigkeit mit, aber doch nur
miktelbar. Gegen Durandus (In 2 dist. 1 qu. 5) ist aber mit
der allgemeinen Lehre der Theologen sestzuhalten, daß Gott zu sedem
geschöpflichen Akt seine unmittelbare, physische Mitwirkung leihen
muß. Diese besondere Funktion des göttlichen Kausaleinslusses heißt
die "allgemeine göttliche Mitwirkung" (Concursus divinus generalis) und wird so genannt im Gegensatzum "besonderen" Einfluß
auf dem Gebiete der übernatürlichen Gnade.

Bei der begrifflichen Bestimmung des Konkurses sind zwei Extreme zu meiden: einmal, daß man alle geschöpfliche Tätigkeit Sott allein zuschreibe und mit dem Okkasionalismus die causae secundae jeder eigenen Kausalität beraube; sodann daß man die göttliche Kausalität gänzlich ausschließe und dem Seschöpfe allein alles beimesse. Die Wahrheit liegt, wie immer, in der Mitte. Denn es sindet tatsächlich ein Zusammenwirken der Causa

prima mit ben causae secundae statt, nicht zwar im Sinne einer eigentlichen cooperatio, als ob nämlich Gott ben einen und das Geschöhf ben anderen Teil der Wirtung sehte, sondern im Sinne des Concursus, insosern ein und dieselbe Wirtung boll und ganz don der Erstursache und ebenso delle in richtige Begriff vom Concursus divinus, wie ihn der hl. Thomas bestimmt hat (Contr. Gent. III, 70): Patet quod non sic idem essectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente siat, sed totus ad utroque secundum alium modum, sicut idem essectus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. Dem Verhältnis zwischen causa prima und causa secunda entspricht die Forderung, die beiden Wirsprinzidien nicht einander zu koordinieren, sondern das geschöpsliche Prinzid dem göttlichen zu sudordinieren, sondern das geschöpsliche Prinzid dem göttlichen zu sudordinieren, sondern das des geschöpsliches vinzid dem göttlichen konfursis zur Sünde betrifft, so ist zwischen dem Wartenschaus der Aussischen zu unterschöhren der Aussischen zu unterschöhren.

Was den göttlichen Konkursus zur Sünde betrifft, so ist zwischen dem Materiale und dem Formale derselben zu unterscheiden, d. h. zwischen der Entität des sündhaften Aktes (entitas peccati) und der Verkehrtheit desseselben (malitia peccati). Gott leiht seinen mitwirkenden Arm nur zur Setzung der Entität der Sünde, während die der Sünde immanente Bosheit oder die Richtung auf das Böse einzig und allein von der sreien Selbstbestimmung des Geschöpfes abhängt. Bgl. S. Thom., De malo qu. 3 art. 2.

2. Der Offenbarungsbeweis. — Die Lehre von der göttlichen Mitwirkung ist zwar nicht ein Glaubenssatz, wohl aber theologisch gewiß, so daß bei der einmütigen Übereinstimmung aller Theologen der Widerspruch des isoliert stehenden Durandus die Zensur der Temerität verdient. Schwer fällt wiederum die Auktorität des Catechismus Tridentinus (Part. 1 cap. 2 qu. 22) ins Gewicht.

a) Jur Triftigteit bes nicht ganz leichten Schriftbeweises ift die Auswahl von Texten ersorderlich, die weder von dem übernatürlichen Gnadenbeistande, noch von der bloß mittelbaren Mitwirfung Gottes zur geschöpslichen Birksamteit handeln. Aus ersterem Grunde ist beweisunträstig 1 Kor. 12, 6: Divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia (opera) in omnibus (operantidus), obsichon das Prinzip δ ένεργων τα πάντα έν πάσι so allgemein gesaßt ist, daß es höchst wahrscheinlich auch die natürlichen Werke des Menschen mit umsaßt. Aus letzterem Grunde läßt sich z. B. wenig ansangen mit Job 10, 8 ss.: Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu, . . . pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me; denn da die plassische Gestaltungstrast des Mutterschoßes zweiselloß von der erschafsenden und erhaltenden Kausalität Gottes stammt, so düßt der Text seine Wahrheit nicht ein, wenn man auch eine un mittelbare Mitwirkung Gottes in Zweisel zieht. Sine andere Keise nicht ganz durchschlagender Schriftexte ist so gehalten, daß man sie ebensogut auf die Erhaltung als die Mitwirkung beziehen kann, wie Joh. 5, 17: Pater meus usque modo operatur et ego operor. Etwas mehr Bertrauen verdient Js. 26, 12: Domine, dabis pacem nobis; omnia enim opera nostraoperatus es nobis, in welcher Stelle "unsere Werke" zugleich als "von Gott gewirft" hingestellt sind. Siercher gehört auch AS. 17, 25: cum ipse det omnibus vitam (ζωήν) et inspirationem (πνοήν = Atem) et omnia (τὰ πάντα). Bgl. auch Mast. 7, 22 s. u. a. Mit am beweisträftigsten ift AS. 17, 28: In ipso vivimus et movemur et sumus, weil hier der Apostel betont, daß wir nicht nur in unserer "Eepenstätigsten" und "Bewegung" vom göttlichen Einsluß abhängen.

b) Die Kirchenväter behandeln unseren Satz zugleich als eine Bernunste und Offenbarungswahrheit, namentlich in ihrer Polemit gegen die

Belagianer. Augustinus tadelt (In Gen. ad lit. V, 20 bei M. lat. 34, 335): Sunt, qui arbitrentur, tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ad ipso mundo, Deum autem nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: Pater meus usque modo operatur . . . Sic ergo credamus vel, si possumus, etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut, si conditis ad eo redus operatio eius subtrahatur, intercidant. Bezeichnend für die Lehrestellung der Pelagianer ist der intercijante Dialog zwischend für die Lehrestellung der Pelagianer ist der intercijante Dialog zwischen dem Pelagianer Aritodulus und dem Katholisten Attitus dei Hierondmus (Dial. contrelag. I n. 3 dei M. lat. 23, 500). Ersterer wendet ein: Si in singulis redus, quas gerimus, Dei utendum est adiutorio, ergo et calamum temperare ad scribendum et temperatum punice terere manumque aptare literis, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, ieiunare, stere, ridere et cetera huiusmodi, nisi Deus iuverit, non poterimus? Die Antwort des die latholische Anschaung vertretenden Attitus fällt durchaus bejahend aus (l. c.): Iuxta meum sensum non posse perspicuum est. Bgl. S. Hieronym., Ep. 138 n. 7 ad Ctesiph. (bei M. lat. 22, 1155). Die Ethaltung und Mittvitsung Gottes zugleich lehrt Gregor der Große (Moral. XVI, 18): Omnia, quae creata sunt, per se nec subsistere valent nec moveri, sed intantum subsistunt, inquantum ut esse debeant acceperunt, intantum moventur, inquantum occulto instinctu disponuntur. Über den Konsens der Schule s. St. entrup, De Deo uno thes. 82.

3. Molinismus und Thomismus über den Concursus.

— Die in der Allgemeinen Gotteslehre begonnene Kontroverse zwischen Molinismus und Thomismus lebt mit erneuter Heftigkeit in der Schöpfungslehre wieder auf, wo das Berhältnis der mitwirkenden Causa prima zu der Tätigkeit der causae secundae, namentliczu den freien Akten der Bernunstwesen, tieser erörtert werden soll. Während über die Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung zu allen geschöpflichen Handlungen, auch den freien und sogar sündhaften, Einmütigkeit herrscht, gehen beide Schulen hingegen bezüglich des Maßes und des Modus dieses göttlichen Einflusses in entgegen-

gesetzten Richtungen auseinander.

a) Die molinistische Theorie lautet in ihren Grundzügen wie folgt: Wenn der Concursus begrifflich zwei Wirkursachen, die Causa prima und secunda, vorausseht, die durch ihr harmonischen, die Causa prima und secunda, vorausseht, die durch ihr harmonischen die ganze Wirkung hervordringen, so fragt es sich, auf welche Weise unter dieser Doppelfausalität der fre ie Wilkensatt zustande kommt. Da das Wesen der Wahlstreiheit in der völlig freien Selbst bestimmung des Wilkens liegt, so leuchtet ein, das Gott undeschadet seiner Alls und Erstursächlichkeit seinen Konkurs so einrichten muß, daß darüber die Freiheit nicht zugrunde geht. Bgl. S. Thom., De pot. qu. 1 art. 4 ad 3: Lieet Causa prima maxime instaut et specificatur. Zu dem Ende ist im göttlichen Konkurs ein doppelter Akt zu unterscheiden: die Andietung und die Berleihung der Mithilse. Erstever heißt "concursus oblatus", letztever "concursus collatus". Der concursus oblatus setzt mit dem freien Wilken noch keinen bestimmt en Akt, sondern ist seiner Katur nach indissernt, mehrdeutig und hhpothetisch, aber nichtsdeskoweniger ersorderlich, weil der freie Wilke in Unabhängigkeit von der Erstursache aus sich allein niemals handeln kann. Indem der Wilke den nach vielen Richtungen hin dargedotenen Arm Gottes sozusagen wie eine Stüge ergreift, vermag er sich erst nach dem ganzen Umsange der aktiven Indissern, so oder anders, zu handeln. Wirde ihm hingegen der concursus nur einseitig nach einer eindeutig bestimmten Kichtung angeboten, so wäre eo ipso die Entscheinung des Wilkens ebenso einseitig

festgelegt und ad unum beterminiert, wodurch die Freiheit zerstört würde. Unter concursus collatus (oder exhibitus) versteht man die wirkliche Ber-Leihung des göttlichen Beistandes zu gerade jenem Akte, den der Wille vermöge seinet Selbstentscheidung tatsächlich seht und den Gott kraft seiner scientia media von Ewiskeit her mit unsehlbarer Gewisheit voraussieht. Seiner Natur nach ist dieser göttliche Beistand — Mitwirkung im eigentlichen Sinne — genau so besteht darin, daß er jenen selben Akt physisch mitseht, zu dessen sehung sich auch der freie Willensentschlußzelber, und besteht darin, daß er jenen selben Akt physisch mitseht, zu dessen Sehung sich auch der freie Wille selbser determiniert hat. Die Selbstentschdeidung des Willens geht also der göttlichen Rausalität voraus, wie die Beding ung dem Bedingten, nicht jedoch wie die Ursache der Wirkung. Sieraus solztus in dem erörterten Sinne zugleich aus strikteste concursus simultaneus ist und sein nuß. Näheres s. bei Suarez, Opusc. de concursu l, 14 sq.; Jos. Hontheim S. I., Institt. Theodicaea p. 621 sqq., 770 sqq., Friburgi 1893; Schiffini S. I., Disputt. Metaph. specialis vol. II p. 331 sqq., August. Taurinor. 1888.

b) Der Thomismus hingegen statuiert ben concursus praevius oder eine solche Mittätigkeit Gottes, welche die freie Handlung nicht nur mitsetz, sondern als physiche Prämotion auch kausal prädeterminiert und den an sich indisserenten Willen zum freien Akte sörmlich appliziert. Bedorr der freie Wille sich selbst determiniert, ist er bereits von Gott physich ad unum prädeterminiert. Der concursus praevius ist also identisch mit der praedeterminiert. Der concursus praevius ist also identisch mit der praedeterminiert. Der concursus praevius ist also identisch mit der praedeterminiert. Der concursus praevius ist also identisch mit der praedeterminiert. Der concursus praevius ist also identisch mit der praedeterminiert. Der concursus oblatus nequeat ommissionem sui actus cum illa praemotione coniungere. Diese Prämotion heißt determinatio, weil sie nicht, wie der concursus oblatus der Molinisten, indisserent, mehrseitig und hhpothetisch sich anbietet, sondern sosoniungerablik virtute willen ad unum determiniert nach Weise einer vorübergehenden Qualität, deren Ausgade es ist, wie Albarez (De auxil. l. III disp. 18 n. 18 ad 1) sich ausdrückt, ut conserat voluntati et omnibus causis secundis ultimum complementum actus primi. Die Prämotion heißt seiner praedeterminatio, weil sie der geschöpstichen Freihandlung der Kausalität und Natur nach vorausgeht. Sie heißt endlich physica nicht bloß im Gegensatz zur determinatio moralis (Besehl, Bitte, Kat usw.), sondern namentlich um die absolute Wirsamseit und Unwiderssehhssisch unwöhlisse hervorzuheben. Denn wie es metaphhssisch unmöglich ist, daß der nicht prädeterminierte Wille handle, so ist es auch metaphyssisch unmöglich, daß ber nicht prädeterminierte Bille handle, so ist es auch metaphyssisch unmöglich, daß der substand, sondern auch zum Modus des Aktes d. h. zum freien Akte. Freilich ist es nur der Allmacht als der Causa prima möglich, den freien Willen so zubstand, sondern mit der sied seiest nur der Allmacht als der Causa prima möglich, den freien Willen sollen. Beselven in

Rritik. In eine einläßlichere Kritik der beiden vorgeführten Theorien einzutreten, ist hier nicht der Ort. Wenn die molinistische Aufsassung von der Wirkweise des Concursus das vernünstige Denken ganz befriedigen soll, so muß sie vor allem das Bedenken wegräumen, als ob der freie Wille durch seine Selbstentschung die Causa prima in eine unzulässige Untervordnung zu sich selbst dringe, anstatt umgekehrt; denn die Hobeit der Würde und die Unantastdarkeit des Primates der All- und Erstursache verlangen mit heitigerer Scheu undersehrt zu bleiben als die geschödsschliche Wahlsreiheit. Wirklich schen der Molinismus denn auch in dieser Beziehung außreichende Garantien

au bieten, indem er fich die Abhangigfeit Gottes vom freien Willen lediglich als ein Bedingungsverhältnis gurechtlegt und die gottliche Raufalität als folde ber gefcopflicen entichieben überordnet. hierüber ichreibt Guares (Metaph. disputt. 22 sect. 3 n. 10): Primo causa prima altior est et nobilior magisque independenti modo influit in effectum. Secundo causa prima respicit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione; nam causa prima influit in quemlibet effectum ad actionem ex eo praecise, quod aliquid entitatis participat, causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio, ut influxus causae primae ex se et ex suo genere dicatur etiam prior subsistendi consequentia; nam influxus causae primae absolute non pendet a causa secunda, sed quantum est ex suo genere, potest esse sine illa, non vero e converso. Daß aber die Erstursache ihren Einsluß der besonderen Natur und Eigenart des freien Geschöpfes aktommodiert, anschmiegt und bedingungsweise unterordnet, tann ihrer unendlichen Burbe und Souveranität nicht abtraglicher erscheinen, als wenn Gott auch sonft feinen beiligen Willen nur unter einer Bedingung, beren Erfüllung ganz allein in ber hand seiner Kreaturen liegt, durchzuseten wünscht. Wie Gott frast seiner Wahrhaftigkeit und Treue sich verhslichtet hat, unter Einlösung seiner Bersprechungen dem Geschöpfe den verheißenen Lohn als eine Art Gegenleistung zu gewähren, so schulbet er es seiner eigenen Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, den freien Willen seiner Vernunstgeschöpfe nicht, wie er es ja fraglos vermöchte, mit brutaler Abermacht zu vergewaltigen, sondern in seiner zarten Eigenart zu schüßen, zu schonen und sich in Freiheit betätigen zu lassen dies bedeutet keine Herabsetzung Gottes, nicht einmal eine Selbsterniedrigung, sondern ein hohes Whsterium der Allmacht.

Die thomistische Anschauung vom Wesen des göttlichen Konturses dietet dieselben Blößen und Angriffsslächen dar, wie die praedeterminatio physica, in welche jener schließlich einmündet. Unter vorläusiger Übergehung des Argumentes, welches der Molinismus aus der Vernichtung der Wilsenstreiheit und der göttlichen Urheberschaft der Sünde herleitet (s. Gnadenlehre), sei hier kurz nur das desondere Bedenken hervorgehden, daß der thomistische concursus praevius so lange dem Begriffe des eigentlichen concursus ad actum nicht gerecht wird, als er weder immediatus noch simultaneus ist. Beide Faktoren gehören nämlich wesentlich zur Natur jener göttlichen Mittätisseit, wie sie Bernunst und Offenbarung gleichmäßig ausstellen. Nun ist aber der thomistische concursus anscheinend weder das eine noch das andere: er ist nicht an und für sich simultaneus, weil praevius; er ist nicht immediatus, weil er zunächst auf die wirkende Ursache daw, den actus primus, nicht aus den Essett als solchen dzw. den actus secundus gerichte ist. Diesen Mangel heraussühlend bemerkt Kardinal Zigliara scharffinnig (Theol. naturalis p. 384, Lugduni 1876): Concursus simultaneus potest esse continuatio influxus praevii. Kann er es bloß, oder muß er es vielleicht nicht immer sein? Auf jeden Fall scheint der concursus praevius als solcher überhaupt gar kein concursus, sondern vielmehr nur praecursus zu sein. Ausschlichteres s. bei Stentrup S. I., De Deo und p. 676 sqq., Oeni-

ponte 1878.

Drittes Kapitel.

Das Weltendziel oder Schöpfungszwed und Vorsehung.

Rleutgen, Theologie der Borzeit Bd. 12, 5. Abhandl., Münster 1867; Palmieri S. I., De creatione et de praecipuis creaturis thes. 10—11, Romae 1910; Scheeben, Bd. II §§ 132—133, Freiburg 1878; Stentrup S. I., De Deo uno thes. 68—73, Oeniponte 1878; Heinrich, Bd. V2 §§ 265—276,

Main 1888; Tepe S. I., Institt. theol. vol. II p. 453 sqq., Parisiis 1895. -Uber die Borsehung vgl. noch S. Thom., Contr. Gent. III, 64-97; Ruiz, De providentia Dei disp. 1—4; Lessius, De perfect. moribusque div. lib. 11; Id., De providentia numinis et animi immortalitate; A. Lehmfuhl S. I., Die göttl. Borsehung, 5. Aust., Cöln 1906; Esser, Arieg und göttl. Borsehung 1915; Bartmann, Dogmatif Bb. I², S. 252 ff, Freiburg 1917.
Unter dem "Ende der Welt" verstehen wir hier nicht die Voll-

endung der Welt (f. Eschatologie), sondern vielmehr das "Ziel und Ende ber Belt", den legten Weltzwed, fo daß finis mundi foviel bedeutet wie causa finalis mundi. In der Tat sind im bisherigen schöpfung abgehandelt; denn im Schöpfer haben wir die causa efficiens, in der göttlichen Weltidee aber deren Komplement, die causa exemplaris der Welt, gefunden, wobei wir die Mitbeteiligung einer causa instrumentalis aus-drücklich zurückweisen mußten. Da bei der Erschaffung aus Richts jede Art von Substrat oder Weltstoff, also auch die causa materialis und formalis, von selbst ausfällt, so bleibt nur noch die Erörterung der causa finalis der Welt übrig d. h. der Frage: Welches ist der letzte Schöpfungszweck, das Ziel und Ende der Welt? Wo aber ein Zweck ist, da muß auch ein Weg sein, auf dem dieser Zweck durch Ergreifung der geeigneten Mittel planmäßig erreicht wird: die göttliche Borfehung.

§ 1. Der Endawed ber Schöpfung.

1. Begriffsbestimmung. - Unter 3med ober Endzwed (finis, τέλος) überhaupt versteht man dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht. Finis est id, cuius gratia aliquid fit. Die Finalursache nennt deswegen Aristoteles furz to of Evena. Da in ber Reihe von über- und untergeordneten 3weden nicht ins Unendliche gegangen werden fann, so muß man gulegt einmal bei. einem "legten Zwed" (finis ultimus) halt machen, zu dem die vielen Zwischenziele (fines intermedii) sich lediglich wie Mittel verhalten. Go hat 3. B. der Mensch ein lettes Ziel und Ende, über das hinaus kein weiteres Ziel mehr liegen kann und dem er alle übrigen Zwede, die er etwa verfolgt, liebevoll und bereitwillig unterzuordnen hat. Auch die Welt oder die ganze Schöpfung muß einen solchen finis ultimus haben, und er ist es, den wir jett suchen.

Dichten finis ultimus haben, und er ist es, den wir jest suchen. Wichtig für diese Untersuchung ist die Unterscheidung zwischen sinis operis und sinis operantis. Unter ersterem versteht man den dem Werke oder der Tat immanenten Iweck, wie die Linderung fremder Kot beim Almosen oder die Zeitangabe dei der Uhr. Unter letzterem versteht man hingegen jenen besonderen Zweck, von dem der Handelnde sich als seinem Motiv oder Beweggrund leiten läßt, einerlei od derselbe mit dem sinis operis zusammenfällt oder nicht. Obschon der sinis operantis den eigentlichen sinis operis niemals vereiteln kann, so draucht er damit doch nicht zusammenzusallen, sondern kann andersvoher genommen werden. So geben viele Menschen nur aus Eitelkeit oder Auhmsucht Almosen, während der Uhrmacher meistens Geldaewinn oder Künstlerruhm im Auge hat. Auch dei der Krage meiftens Gelbgewinn oder Runftlerruhm im Auge hat. Auch bei ber Frage

nach dem Schödfungszweck muß man die zwei Fragen auseinanderhalten: 1. Welchen Beweggrund (finis operantis) hatte Gott zur Welterschaffung? 2. Zu welchem Endzweck (finis operis) ist die Welt erschaffen? Auf beide Fragen gibt die Offenbarung in Ubereinstimmung mit der Bernunft eine beutliche und bestimmte Antwort.

2. Die Offenbarungslehre läßt sich turz dahin zusammenfaffen, daß der göttliche Beweggrund gur Belterichaffung die Gute oder Liebe Gottes war, während der immanente Weltzwed primär in die Berherrlichung Gottes, setundär in die Beseligung der Bernunftgeschöpfe zu setzen ift.

Erster Sag. Der göttliche Beweggrund (finis operantis) gult Weltericaffung war einzig und allein Gottes freie

Liebe. De fide.

Weil Gott die unendliche Bollkommenheit und das Beweis. höchste Wesen ist, so tann der Beweggrund oder das Motiv seiner Tätigfeit nach außen unmöglich außer ihm liegen; also in ihm felbst. Denn Gott, sich ewig selbst genügend und vollkommen selig im Besitze und Genusse seiner selbst (vgl. Vatican. Sess. III cap. 1: in se et ex se beatissimus), bedarf ju seinem Bestande feiner Güter, die außer ihm existieren, folglich auch teiner Welt, auf die er sich stützte oder an die er sich anlehnte. Nun ist aber Gott die wesenhafte Gutheit oder Liebe (s. Gotteslehre v. S. 182 ff.): folglich hat seine eigene Gutheit ober Liebe ihn bewogen zu erschaffen, und da er mit Freiheit schuf (f. o. S. 333 ff.), seine freie Liebe. Dies ist die ausdrückliche Lehre der Kirche (Vatican. 1. c.): Deus bonitate sua . . . non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio . . . utramque de nihilo condidit naturam. Nach der Schriftlehre ist Gott (Apot. 1, 8) α et ω, principium et finis d. h. End= und Erstursache, welche als solche nur in sich und aus sich selbst bie Motive ihres Handelns schöpfen darf. Bgl. Is. 48, 11: Propter me, propter me faciam, ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo. Diese Grundwahrheit der ganzen Theologie ver-kundete schon Origenes (De princ. II, 9, 6 bei M. gr. 11, 230): "Als = im Unfang ericuf, was er erichaffen wollte, nämlich vernunftige Naturen, da hatte er feinen anderen Grund zu erschaffen, als um seiner felbst wegen b. i. wegen seiner Gutheit." Ihm folgt Augustinus (De civ. Dei XI, 24 bei M. lat. 41, 338): In eo vero quod dicitur: Vidit Deus quia bonum est, satis significatur Deum nulla necessitate . . ., sed sola bonitate fecisse quod factum est. Bgl. Ioa. Damasc., De fid. orth. II, 2 bei M. gr. 94, 864). Jum Bernunstbeweis vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 19 art. 2—3.

Zweiter Sat. Das Endziel der Schöpfung (finis operis) ift primar in ber Berherrlichung Gottes, fetundar in ber Befeli= gung feiner Bernunftgeicopfe gujuchen. De fide quoad primum. Beweis ad 1. Daß der lette Endzwed in der Glorie Gottes gipfelt, bestreitet Descartes (Medit. 4) unter dem Borgeben, die Gottheit dürse der Ruhmsucht und dem Egoismus nicht huldigen. Hingegen hat das Batikanum definiert (l. c. can. 5): Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negavorit, a. s.

a) Die H. Schrift lehrt diesen Sat überall da, wo Gott als absolut lehtes und höchstes Endziel aller geschaffenen Dinge hingestellt wird. Die Weltdinge dienen aber in Schüllung ihres Endzwecks Gott dadurch, daß sie die göttlichen Bolltommenheiten offenbaren, entsalten, versünden und ebendaurch Gott als oberstes Weltziel verherrlichen. In diesem Sinne heißt es in der Bibel konsequent, Gott habe das All seinetwegen erschaffen. Bgl. Sprichw. 16, 4: Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Räherhin ist der Ausdruck propter Deum im Sinne von ad gloriam Dei zu deuten. Bgl. Köm. 11, 36: Ex ipso et per ipsum et in ipso (είς αὐτόν = sinis ultimus) sunt omnia: ipsi gloria in saecula. In einem unnachthmischen Wortspiel hat Paulus die causa sinalis mit der causa efficiens der Welt verküpft (hebr. 2, 10): propter quem omnia et per quem omnia (δι' δντά πάντα καὶ δι' οδ τὰ πάντα). Darum sagt Jahve selber (Js. 43, 7): Omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum et seci eum. Die unvernünstigen Geschöpfer berherrlichen Gott einsach daburch, daß sie in sich selbst bloß objektiv die hertlichseit des Schöpfers widerspiegeln. Bgl. Bs. 18, 2: Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat sirmamentum. Den Bernunstgeschöpfen aber ist die weitere und höhere Ausgabe gesetzt, die objektive herrlichseit der Schöpfung (gloria odiectiva) in eine subjektive Verherrlichung des Schöpfers (gloria formalis) durch das Mittel des Erkennens, Liedens und Lobens Gottes umzusehen. Bgl. Köm 1, 19 ff. Diese Ausgabe ist strenges Gebot. Bgl. Deut. 10, 20 f.: Dominum Deum tuum timedis et ei soli servies; ipsi adhaeredis iuradisque in nomine illius. Ipse est laus tua, et Deus tuus. Daher der Robgesang der Engel: Gloria in excelsis Deo, sowie die ständige Ausscheite omnia opera Domini Domino. Inwiesern im göttlichen Eiser sür seine Glorie seine egoistische Ruhmsucht liege, s. Allgem. Gotteslehre d. E. 186.

ber Engel: Gloria in excelsis Deo, sowie die standige Aussorderung im Patterium: Laudate Dominum und bei Daniel (3, 57): Benedicite omnia opera Domini Domino. Inwiesern im göttlichen Eiser sür seine Glorie keine egoistische Ruhmsucht liege, s. Allgem. Gotteslehre d. S. 186.

b) Die Bäterlehre bedarf kaum einer eingehenderen Berücksichtigung, weil sie sich enge an die Bibel anschließt. Schon der hl. Clemens von Kom schreibt (Ep. 1 ad Cor. n. 33): Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam . . . de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, ein Sah, den Tertullian (Apolog. c. 17 bei M. lat. 1, 375) wortwörtlich wiedershott. Die Lehre des hl. Augustinus s. Doctrina christiana I, 32. Die Bernunftbeweise entwickelt S. Thom., Contr. Gent. III, 16 sq.; Lessius, De

perf. moribusque div. lib. XIV.

c) Wichtig erscheint die in der H. Schrift begründete Unterscheidung der Schule zwischen gloria obiectiva und gloria formalis (vgs. Lessius l. c. 10 n. 7). Jene ist nichts anderes als die objektive Herrlichkeit der Schöpfung als stummer Ausdruck der Weisheit, Güte, Schönheit usw. Gottes; diese hingegen besteht in der subjektiven Berherrlichtung des Schöpfers durch seine Bernunftgeschöpfe, insosern diese aus der Herrlichkeit der Schöpfung zur Erkenntnis, Liebe und Lodpreisung Gottes angeregt werden (vgl. Köm. 1, 19 ff.). Denn die vernünstige Areatur soll weder als bloßes Mittel noch als wertlose Sache, sondern vielmehr als freie Persönlichkeit, in der zugleich ihre ganze Würde hervortritt, sich der Soltverherrlichung zur Versügung stellen und hierin ihre letzte Vollendung und Verslätung suchen und sinden und sieden und sieden und sieden und sieden und eigentlichen Sinne erreicht. Mithin hat Gott bei der Welterschaffung es gerade und in erster Linie auf seine Verherrlichung durch Vernunstzeschen. Denn

hätte er kein Licht der Bernunft im Weltall angezündet, so wäre die Schödsung ein Buch ohne Leser, eine Stimme ohne Hörer, ein Altar ohne Priester, ein Haus ohne Bewohner" (Tepe l. c. n. 461). Aus diesem unmöglichen Miß-verhältnis darf man mit Recht die Repugnanz einer bloßen Stoffwelt ohne Geister herleiten. Räheres s. bei Pohle, Die Sternenwelten und ihre Bewohner, 6. Aust., S. 467 ff., 495 ff., Cöln 1910.

Beweis ad 2. Als Gegner sind hier nicht nur diesenigen zu betrachten, welche mit Descartes, Erzbischof King von Dublin, Sattler, Kant u. a. den Schöpfungszweck einzig und allein in die Glücksseligkeit der Bernunstwesen sehen, also von einer Glorie Gottes als Weltziel überhaupt nichts wissen wollen, sondern auch diesenigen, welche mit Hermes und Günther die Beseligung der Vernunstgeschöpse zum Hauptzweck erheben und so der Gottverherrlichung über-, statt unterordnen. Erstere Auffassung ist bereits hinreichend widerlegt. Es bleibt nur noch zu zeigen, daß die Glücksligkeit der Vernunstwesen zwar auch oberster Weltzweck sei, jedoch nur in wesentlicher Unter- ordnung unter die Gottverherrlichung. Mit anderen Worten: Die Glücksligkeit ist nur sekundärer Weltzweck (vgl. Vatican. Soss. III

cap. 2).

a) Was die H. Schrift angeht, so betont sie ein Doppeltes: einmal, daß die sichtbare Welt in den Dienst des Menschen gestellt, zu seinem Auten und Frommen erschaffen sei; sodann, daß das Wohl des Menschen, weit entsernt, Selbstzweck zu sein, zuleht nur auf die Glorie Gottes derechnet sei. Aus der Sudordination des einen unter das andere solgt dann ohne weiteres, daß die Glückeligkeit des Menschen (und Engels) lediglich ses na därer Weltzweck sein kann. An zahlreichen Stellen wird die Dienststellung der undernünstigen Schöpfung gegenüber dem Menschen hervorgehoben (vgl. Sen. 1, 28 ff.) und die ewige Glücksligkeit desselben als Weltzweck verkündigt: hierauf basiert namentlich der göttliche Heilswille (s. Gnadenlehre). Allein das höchste Gut kann nicht umhin, auch die ewige Glückselisseit seiner vernünstigen Seschöpfe in letzter Linie wiederum auf sich selbst zurückzubeziehen, in ihr seine eigene Verherrlichung zu suchen. Vgl. Eph. 1, 5 s.: qui praedestinavit nos in adoptionem kliorum per lesum Christum . . . in lau dem gloriae gratiae suae . . . (12) ut simus in lau dem gloriae eius. Nur so ist es möglich, daß die Verächter des göttlichen Ruhmes zuschanden werden. Vgl. 1 kön. 2, 30: Quicunque gloriscaverit me, gloriscado eum; qui autem contemnunt me, erunt ignobiles. Bon diesem Fundamentalgeseh nimmt selbst der Gottmensch Christus sich nicht aus, der in allem seinen himmslichen Vater verherrlicht. Vgl. Ich 17, 4: Ego te clarisicav i super terram, opus consummavi. Deswegen ist das Leden spineme nichts anderes als ein fortwährender Lodgesang zum Preise des Schöpfers. Vgl. Apot. 4, 11: Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, qui a tu ereasti omnia. Auf solche Weise derwirklicht sich der Kreislauf, der durch die Erschsstung von der Erstursache ausgehend, über Christus als Weltmittelpunkt hinweg sich zur Endurrache ausgehend, über Christus als Weltmittelpunkt hinweg sich zur Endurrache ausgehend, über Christus autem Christi, Christus autem Dei.

Christi, Christus autem Dei.
b) Die Traditionslehre gibt nur zu wenigen Bemerkungen Anlaß.
Bie die H. Schrift, so lehren auch die Bäter, daß die Welt des Menschen wegen erschaffen sei. Bgl. Iren., Adv. haer. IV, 14 (bei M. gr. 7, 1010): Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia. Anderseits schärfen sie nicht minder daß Gebot ein, alles zu tun zur Spre Gottes nach den Worten des hl. Paulus (1 Kor. 10, 31): Sive ergo manducatis sive dibitis sive aliud quid facitis,

omnia in gloriam Dei facite. Zu biesem Schrifttert vol. S. Augustin., De doctr. christ. c. 22. Anderstvo schriebt ver Rirchenlehrer von Hippo (In Ps. 55): Quo fine facias, vide. Si eo id facis, ut tu glorificeris, hoc prohibuit Deus; si autem ideo, ut Deus glorificetur, hoc iussit.

c) Schon wegen ihres Subaltern verhältniffes können bie beiben oberften Weltzwecke, d. i. die göttliche Glorie und die geschöpfliche Glückeligkeit, niemals miteinander in Widerstreit geraten. Sie stehen vielmehr in unlöslicher Berbindung und unzerstörbarer Harmonie zueinander. Im Grunde genommen find es darum keine zwei Weltzwecke, sondern ein einziger abäquater in einheitlicher Zusammenfassung Denn die Glorie Gottes wird ja gerade burch die Glückseligkeit, welche in Erkenntnis, Liebe und Lobpreisung besteht, derart erreicht, daß beide im geraden Berhältnis zueinander wachsen. Je mehr Clückeligkeit, desto intensivere Liebe, desto größere Gottverherrlichung; um-gekehrt je höher die Liebe und Lobpreisung, desto intensiver die Glückseit. Der Erreichung dieses Weltzieles tut die ewige Verdammung der Berworfenen keinen Abbruch, einmal weil Gott jedenfalls das gewollte Maß äußerer Glorie sicher erreicht, sodann weil die Hölle nur eine Offenbarung und Berherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit ift. Tropdem sucht Gott voluntate antecedente seine Ehre nicht im "Zähneknirschen" der Verdammten, sondern in den Judeschimmen der Seligen. Die innere Beziehung zwischen gloria und beatitude erörtert geistreich Lessie (De perf. div. XIV, 3 n. 36): Itaque in summa Dei gloria extrinseca formaliter et intrinsece includitur summum bonum nostrum, ita ut sine illo concipi nequeat; et hoc ipso quod Deus illam gloriam intendit et quaerit, intendit et quaerit summum bonum et commodum nostrum. Unde non minus Deo gratias agere debemus, quod quaerit gloriam suam, quam quod quaerat salutem nostram, quia gloria eius est salus nostra. Die Wiberlegung von hermes und Gunther f. bei Kleutgen a. a. D.

§ 2.

Die göttliche Borfehung.

1. Begriff der Borsehung. — Bom hl. Thomas wird die Borsehung bestimmt als "ewiger, im Berstande Gottes existierender Plan, wie die Weltdinge ihrem letzten Endziel entgegenzusühren seien". Bgl. S. th. 2 p. qu. 22 a. 1: Ipsa ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur.

In dieser Begriffsbestimmung sind zwei Wesensstücke, das eine dem Verstande und das andere dem Willen Gottes angehörend, besonders hervorzuheben: das Vorherwissen alles Zutünstigen namentlich auch der bedingten Zutunst und das Vorherbeschließen alles dessensen, was zu geschehen habe, daw zuzulassen sie und was nicht, und zwar unbeschadet der geschöpslichen Freiheit. Kommt als drittes Woment die in der Zeit und mit der Weltzgeschichte sutzessiv sich abspielende Ausführung des ewigen Weltplanes noch hinzu, so geht die eigentliche Vorsehung über in die göttliche Weltregierung (gudernatio mundi), die man im weiteren Sinne ebenfalls Vorsehung heißt. Vorsehung und Weltregierung unterscheiden sich solglich voneinander wie der Entwurf von der Ausführung; jene ist etwas Ewiges, diese wickelt sich ab in der Zeit. Die Vorsehung ist auch nicht dasselbe wie die göttliche Anordnung (dispositio); denn diese bezieht sich auf die Ordnung der Dinge zueinander, jene auf die Hinordnung der Dinge zu ihrem letzen Ziele. Doch sind die göttlichen Anordnungen wegen ihrer inneren Beziehung zum Weltzwecke als notwendige Funktion der Vorsehung zu betrachten, wie auch die göttliche Welterhaltung und Mitwirkung sich als Funktionen der Vorsehung dzw. der Weltregierung auffassen Lassen.

Die göttliche Vorsehung bleibt in ihrem Begriff auch bann bestehen, wenn fie für die Stoffmelt durch die Naturgesetze, namentlich das kosmische Grundgesetz der allgemeinen Massenanziehung (Newton), und für die Menschen durch die Fürsorge der Eltern, der Obrigkeiten und der Kirche gesorgt hat. Denn Gott regiert die Welt, wie ein König, in erster Linie durch seine Gesetze und seine menschlichen Stellvertreter, behält sich aber das könig-liche Kecht zu unmittelbaren Eingriffen in den Weltlauf vor. Das Bittgebet behalt im religiösen Leben seine Stelle, weil sein 3weck nicht ift, ben ewigen Weltplan umzustoßen oder zu durchkeuzen, sondern ihn zu verwirklichen und auszusühren. Denn auch das Bittgebet ist don Swigkeit in den Borsehungsplan als wichtiger Faktor aufgenommen, sei es weil die Zuslucht zu Gott in ditterer Not auch ohne Erhörung die Seele veredelt und an Gott kettet dentia generalis) oder speziell auf den Menschen Bedacht nimmt (prov. specialis) oder die Lenkung der Offenbarungsträger und der Kirche zum Ziele hat (prov. specialissima). Bgl. Pf. 8, 7; Matth. 6, 25 ff. u. ö.

2. Das Dogma von der Borfehung. - Erst das Batikanum hat die Existenz einer göttlichen Borsehung feierlich zum Glaubensfat erhoben. Vatican. Sess. III cap. 1 bei Denz. n. 1784: Universa vero, quae condidit Deus, providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter; omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae liber a creaturarum actione futura sunt. Diese Glaubensentscheidung schließt nicht nur das heidnische Fatum aus, gegen welches schon die Synode von Braga (561) eingeschritten war (f. Denz. n. 239 sq.), sondern namentlich auch den modernen Deismus, welcher die Borjehung entweder gang leugnet oder doch zu einem uninteressierten, mußigen Buschauen Gottes herabsekt.

Den Schriftbeweis f. unter "Gütigkeit Gottes" in der Allgem. Gotteslehre o. S. 117 f. Was die Baterlehre angeht, so sind hervorzuheben Theodorets Sermones X de providentia, wohl das Beste, mas jemals über die gottliche Borsehung geschrieben worden ist, und Chrysostomus (Ad Stagir. Il. III). Auch Salvian von Marseille (De gubernatione Dei Il. VIII) und Augustinus (De Civ. Dei Il. XXII) verdienen Erwähnung. Über eine schwierige Stelle bei Sieronnmus f. Allgem. Gotteslehre o. G. 156. Biele Bäterzeugnisse s. bei Ruiz, De provid. disp. 3 sect. 3. Die Theodizee der Borsehung s. Gotteslehre o. G. 191 ff.

3. Der Deismus als häretischer Gegensatz. — Unter Deismus versteht man diesenige Weltanschauung, welche zwar die Existenz eines persönlichen, weltverschiedenne Schöpfers anerkennt, aber dessen bit beigetete Einvirtung auf die einmal erschaffene Welt durch die göttlichen Mittel der Erhaltung, Mitwirkung und Borsehung in Abrede stellt. Gott kümmert sich nicht mehr um sein Wert, sondern überläßt es seinem Schicksat; er schaut böchstens müßig zu und "lacht und spottet ihrer". Durch die Anerkennung eines persönlichen Weltschöpfers unterscheidet sich der Deismus prinzipiell

ebenso bom Pantheismus und Materialismus, also auch Atheismus, wie durch die Leugnung der drei Momente der Welterhaltung, Mitwirkung und Borfehung baw. Weltregierung vom eigentlichen Theismus. Er ift folglich nichts anderes als ein unvollständiger, ludenhafter, auf halbem Wege

ftebengebliebener Theismus.

Die Wiege des Deismus stand in England, das im 17. Jahrhundert als Reaktion gegen die Spissopalkirche ein Freidenkertum erzeugte, das unter seinen Wortführern, wie Toland (1696), Collins († 1724), dem "großen Apostel des Deismus" Tindal (1730), Thom. Morgan (1737) u. a. zunächst mit dem übernatürlichen Inhalt des Christentums aufräumte und sodann, nachdem man glücklich auf dem Standpunkte der bloßen "Vernunftreligion" angelangt dar, unter Dodwell (1742) und David Hume († 1776) sich mit viel Behagen in den Sumpf des religiösen Skeptizismus stürzte. Das war zugleich die wirksamste Selbstverurteilung. Die "deutsche Aufklärung" unter Lessing und Kant war nur ein Ableger des englischen Deismus, wie vorher die Freidenkerei der Enzyklopädisten in Frankreich. Während dort die nachkantsche Erbschaft der lachende Pantheismus antrat, seierte hier der abstoßende Atheismus der französischen Revolution seine gräßlichen Triumphe: beibes Gewächse aus bemfelben Treibgarten des Deismus. Beute foll der Deismus nur noch in Freimaurerlogen, soweit sie nicht gleich lieber bem Pantheismus sich in die Arme geworfen haben, eine ehhemere Scheinezistenz führen als die bequemste Form einer Religion, die den lieben, überweltlichen "Weltbaumeister" in seiner Weltabgeschiedenheit einen "guten Mann" sein läßt, welcher nichts danach fragt, ob man ihn verehre oder nicht, so oder anders verehre. Zeglichen Eingriffes, namentlich auf dem Gediete der Wenthelten fich auf dem Gediete der Wunder" sich enthaltend, läßt er die Weltmaschine schnurrend laufen und die kleinen Wesen, die man Menschen nennt, darin schalten und walten nach herzenslust. Indem Gott die Möglichkeit jedes Eingreisens in den nach unwandelbaren Gesetzen eingerichteten Weltlauf abgeschnitten ist, hört auch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung und damit das Christentum Daher entpuppt sich der Deismus zuletzt als Naturalismus und Rationalismus, der jeder Offenbarungsreligion den Krieg erklärt. Aber nicht einmal die "reine Bernunftreligion", mit der er eitel prunkt und großnicht einmal die "reine Vernunftreligion", mit der er eitel prunkt und großtut, vermag er auf die Dauer sestzuhalten. Denn dei der schiefen Stellung, die er zur ortsadwesenden Gottheit einnimmt, zerrinnt ihm das bischen Keligion unter den Händen und treibt ihn nach Ausweis seines geschichtlichen Entwicklungsganges zulet in das Lager der Alheisten. So ist die Geschichte des Deismus zugleich seine beste Widerlegung. Aber das dom Deismus übergangene Verhältnis Gottes zum Weltübel, insbesondere zur Sünde, gegen die der Alheilige doch nicht gleichgültig sein darf, s. Gotteslehre v. S. 191 st.; dazu S. Thom., S. th. 1 p. qu. 49.

Zweites Hauptstück.

Das göttliche Schöpfungswerk.

Schöpfung im passiven Sinne (creari s. creatum esse) ist das Schöpfungswerk, das Erschaffene, die Welt (mundus, κόσμος, τὰ πάντα), das Universum oder Weltall. Die Welt ist nun aber fein Chaos, sondern ein Rosmos d. h. ein geordnetes, abgestuftes

und gegliedertes Ganzes, in welchem sich drei Reiche terrassensignerheben und übereinander bauen: 1. das stoffliche Universum einschließlich des Pflanzens und Tierreichs; 2. das Menschengeschlecht und 3. die Engelwelt (vgl. Vatican., Sess. III cap. 1; s. oben S. 329 f.).

Mithin zerfällt das gegenwärtige Haupistud sachgemäß in drei Kapitel: Rosmologie, Anthropologie und Angelologie der Offenbarung.

Erstes Rapitel.

Christliche Kosmologie.

Bgl. Palmieri, De creatione et praecipuis creaturis thes. 14—15 Romae 1910; Stentrup, De Deo uno thes. 78—79, Oeniponte 1875; Scheeben, Bd. II § 144, Freiburg 1878; Oswald, Schöpfungslehre S. 42 ff., Paderborn 1885; G. B. Tepe, Instit. theol. vol. II, p. 461 sqq., Paris 1895; Chr. Pesch, tom. III, p. 32 sqq., Friburgi 1908. Dazu die Kommentare zur Genefis don Lamh, Hummelauer, Flunk, Hehenauer, *Foderg u. a — Zum Hezaemeron vgl. *F Heusch, Bibel und Natur, 4. Aust., Bonn-1876; Jum melauer, Der biblische Schöbfungsbericht, Freiburg 1877; *C. Güttler, Naturforschung und Bibel, Freiburg 1877; Derselbe, Wissen und Glauben, München 1904; *F. Pfaff, Schöpfungsberichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Frankfurt 1877; B. Schäfer, Bibel und Wissenichtes, 2. Aust., Paris 1880; F. N. Moigno, Les splendeurs de la foi, 3. éd., 5 vols., Paris 1880; F. N. Moigno, Les splendeurs de la foi, 3. éd., 5 vols., Paris 1880; F. N. Moigno, Les splendeurs de la foi, 3. éd., 5 vols., Paris 1889; J. McCosh, The religious aspect of Evolution, New York 1890; Mir y Noguera, La creacion, Madrid 1890; M. Tribl., Das biblische Sechstagewerk, 2. Aust., Regensburg 1894; Gutberlet, Der Koemos, Paberborn 1908; C. Braun, Rosmogonie dom Standhunkle christlicher Wissenschaft, 3 Aust., Wisinster 1905; *Schöpfungsbericht der Genefis, 2. Aust., Briven 1913; Vigouroux, Dictionnaire de la Bible s. v. Cosmogonie mosaïque, Paris 1898; Japletal, Der Schöpfungsbericht der Genefis, 2. Aust., Breiburg 1901; Paris Bedauer, Roch Schöpfu

§ 1.

Der Unterschied zwischen erster und zweiter Schöpfung.

1. Begriffsbestimmung. — Die göttliche Schöpfertätigkeit umfahte bezüglich des Weltstoffes und der Organismen zwei Funktionen, die sowohl begrifflich als auch sachlich, ja sogar zeitlich auseinanderzuhalten sind: die Erschaffung der gestaltlosen Materie aus Nichts und die Ausgestaltung des chaotischen Stoffes d. h. die Vilbung von Erde und Himmel, Meer und Festland, Pflanzen und Tieren.

Jene wird "erste Erschaffung" (creatio prima) ober Schöpfung im eigentlichen Sinne, diese hingegen "zweite Erschaffung" (creatio secunda) ober Schöpfung im uneigentlichen Sinne genannt; sie heißt aber darum auch "Schöpfung", weil nur Gott der Schöpfer traft seiner Allmacht imstande war, die Seftaltung und Bildung des Kosmos auszuführen. Der aktiven Aus-gestaltung Gottes entsprach als Terminus die passive Gestaltung b. h. das gestaltung volles entspracy als Lerminus die passive Gestaltung d. g. das Gestaltung die Krimer in zwei Werte zerfallen: die Scheidung (distinctio) und die Außschmückung (ornatus). Das Wert der Scheidung umsaßt zwei Tages werke: die Scheidung von Licht und Finsternis, von Firmament und unteren Wassern, von Meer und Land. Die drei letzten Tagewerke sind der Außschmückung gewidmet, insosern der Hinker und Bögeln, das Festland mit Pflanzen und Vieren außgeziert wird. Weide Tornare entibergen und Vieren außgeziert wird. Weide Tornare entibergen und von der Voller Schles und Tieren ausgeziert wird. Beide Ternare entsprechen sich in paralleler Folge.

- 2. Die Offenbarungslehre. In den Quellen des Glaubens ift die Unterscheidung zwischen "erster" und "zweiter" Schöpfung binlänglich begründet.
- a) In der Genefis (1, 1) ist zunächst nur von der Erschaffung aller Dinge aus Richts die Rede. Bevor das in der Ausgestaltung und Ausschmudung bestehende Sechstagewerk in Angriff genommen wurde, war die Erbe "wuft und leer" und bas Licht noch ungeschieden von der Finfternis, also bas All ein wirkliches Chaos. Diesem Doppelzustande entsprach dann eine doppelte Tätigseit Gottes: creare und formare, erste und zweite Schöpfung. Für die biblische Auffassung ist der Umstand bezeichnend, daß zum Ausdrucke bes bloken Gestaltens und Formens nicht das Zeitwort 872, wie Gen. 1, 1, fondern meist andere mit einer materia ex qua konstruierbare Berba, wie und יצי, gewählt werden (f. v. S. 324). Eine Ausnahme bilden Gen. 1, 21: Creavit (ויַבְּבָא) Deus cete grandia, und Gen. 1, 27: Et creavit Deus hominem . . ., masculum et feminam creavit (እጋቅ) eos. Allein im letteren Falle handelt es sich um eine wirkliche Erschaffung aus Richts, soweit die Seele in Betracht kommt. Im ersteren Falle aber sollte die Allmacht Gottes, welche in dem Riesenhaften und Gigantischen der Meerungeheuer anschaulich hervortritt, auch sprachlich gekennzeichnet werden. Die spielende Leichtigkeit, mit welcher der Schöpfer fo Großes ins Werk fette, beweift feine totale Unabhängigkeit vom Stoffe und tut so indirekt auch seine Schöpfungsmacht dar, woraus sich der Gebrauch des Berbums an dieser Stelle rechtsertigt. Zur weiteren Bestätigung der biblischen Unterscheidung zwischen creatio prima und secunda läßt sich der Ausdruck Weisheit 11, 18: ex materia invisa (= informi, έξ δμόρφου δλης) anziehen (1. v. S. 324). Dem steht der Umstand nicht im Wege, daß Gen. 1, 1 schon zwischen "himmel" und "Erbe" unterschieden wird; benn himmel und Erbe waren nur ihrer Substanz nach schon gleich bei ber Erschaffung da, aber noch nicht voneinander geschieden und geformt, ein Borgang, der erst später (Gen. 1, 7—8) ersolgte.
- b) Bei den Kirchenvätern ist die gedachte Unterscheidung gang und gäbe. Severian von Sabala († nach 408) schreibt (De mundi creatione or. 1 n. 3 bei Migne, PP. gr. LVI, 433): "Am ersten Tage schuf Gott auß Richts (έκ μή ὄντων), was immer er gemacht; an den solgenden Tagen aber Nichts (έκ μη δντων), das timmer er gemacht; an den folgenden Aagen ader nicht auß Nichts (οὐκ ἐκ μὴ ὄντων), sondern da gestaltete er (μετέβαλεν) auß dem am ersten Tage Gemachten wie er wollte." Den drei Radpadoziern (vgl. Basil., Hom. 2 in hexaöm.; Greg. Naz., Or, 44 n. 4; Greg. Nyss., In hexaöm.) war die gleiche Borstellung geläusig. Am eindringlichsten schärft Augustinuß die "zweite" Schöpfung als gesonderten Begriff ein (s. o. s. 324). Handelt es sich um die tiesere Bestimmung des Wesens der materia informis, welche im Laufe des Sechstagewerkes allmählich zum Kosmos auß-

geftaltet wurde, fo hingen die Bater in diefer Beziehung gang und gar ab vom physikalischen Wissen ihrer Zeit, das für den Glaubensstandpunkt der späteren Geschlechter weder maßgebend noch bindend sein tann. Denn unter dieser besonderen Rücksicht repräsentieren die Kirchenväter nicht die kirchliche Tradition als solche, sondern lediglich den beschränkten und unzulänglichen Standpunft einer unerleuchteten und ludenhaften Biffenichaft. Wenn wir also gewahren, wie Chrhsostomus (Hom. 3 in Gen.) oder Ephrem (In Gen. I) die Einzelheiten des Schöpfungsvorganges auf die vertpatetische Theorie der "vier Elemente" (Wasser, Erde, Luft, Feuer) zurücksühren, so hat diese Erkarung für die Epigonen ebensowenig ein bindendes Ansehen, wie die patristische oder scholastische Berteidigung des geozentrischen Welkfystems. Folglich barf die Gegenwart dem unvollkommenen Raturwiffen der Patriftik unbedenklich das moderne Wiffen substituieren und als eigentliches Objekt ber creatio prima etwa die chemischen Atome und Molekule, die Jonen und Elektronen, als Objekt der creatio secunda aber die chemischen Berbindungen und deren Ausgestaltung zu immer reicheren Enksaltungen bis hinauf zu den herrlichsten Schöpfungsbildern ansehen.

Ist so die logische und sachliche Unterscheidbarkeit zwischen den beiden Tätigkeiten Gottes und ihren Ergebniffen auf offenbarungsmäßigem Wege zwar gut begründet, so bleibt bennoch die Frage offen, ob auch ein zeitliches zwar gut begründet, so bleibt dennoch die Frage offen, ob auch ein zeitliches Intervall zwischen "erster" und "zweiter" Schöpfung zulässig sei. Hierauf ist zu erwidern, daß im hindlick auf den allgemeinen Konsens der Wäter und Theologen die Annahme eines zeitlichen Nacheinander sogar gesordert werden müßte, wenn nicht die große Auktorität des hl. Augustinus in dieser Kichtung wie eine heilsame Bremse gewirkt hätte. In der Tat hat die freiere Richtung, welche der größte abendländische Kirchenlehrer einschlug, nicht geringen Segen gewirkt, indem sie die Theologie vor überstürzter Haft und unzeitiger Knedellung der Auslegungsfreiheit in einer Frage glücklich bewahrte, die wegen ihrer heiteln Beziehungen zu den prosanen Wissenschaften mit größter Jurückhaltung behandelt zu werden versangt. Allerdings ist die augustinische Anterdretation, die unter dem versehlten Hinveis auf Sir. 18. 1: augustinische Interpretation, Die unter bem verfehlten hinweis auf Gir. 18, 1: Creavit omnia simul (xoivy = allzumal) die sechs Schöpfungstage zeitlich in einen Tag, ja in einen einzigen Augenblid gufammenzieht und ben "Abend" in sehr gefünstelter Auffassung auf die cognitio vespertina der Engel deutet, heute mit Recht wegen ihrer Gesuchtheit und Unpopularität allgemein ventet, hente mit recht wegen ihrer Seinahien into Anpopulatur augenem aufgegeben. Aber der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 74 a. 2) spricht überall nur mit der höchsten Achtung von ihr, obschon er persönlich der Zeitfolge im Hexasmeron das Wort redet, und sehr viele neuere Theologen, welche die sog. ideale Auslegung in irgendeiner Form bedorzugen, entnehmen wenigstens die prinzipielle Berechtigung zu ihrer freieren, den Wortsinn verlassenden Auffassung gerade dem Vorgehen des hl. Augustinus. Bgl. Petar., De opera sex dierum I, 5: Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins, Regensburg 1889.

§ 2.

Das Berhältnis bes herasmeron jur Raturwiffenschaft und Exegefe.

Erfter Artifel.

Der mojaifche Schöpfungsbericht und die Raturwiffenschaften.

Da die einläklichere Behandlung des Gegenstandes heutzutage der höheren Apologetit als besondere Aufgabe zufällt, so wird es genügen, hier nur die leitenden Grundfage in Rurge gu entwideln, welche dem Theologen und gläubigen Raturforscher stets vor Augen schweben sollen. Es gilt vor allem, bei dem harmonischen Ausgleich die unveräußerlichen Rechte des geoffenbarten Glaubens so zu wahren, daß auch die unantastbaren Normen der Wissenschaft dabei nicht zu kurz kommen.

Erster Sah. Auch bas Buch ber Natur enthält eine Geschichte ber Schöpfung: folglich können die gesicherten Ergebnisse der Naturforschung mit der Bibel niemals in Widerspruch geraten.

Erklärung. Der innerste, und zwar durchschlagende Grund für die Notwendigkeit der Harmonie zwischen den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft und dem richtig verstandenen Worte Gottes liegt in der Joentität des Versassers "beider Bücher"; denn ein und derselbe Gott ist es, der sowohl das Buch der Bibel wie das "Buch der Natur" geschrieben hat. Ein wirklicher und mahrer Widerspruch zwischen beiden ift mithin von haus aus unmöglich. Wo immer also ein solcher vermeintlicher Konflikt zutage tritt, da hat man es nur mit einem Scheinwiderspruch zu tun, der entweder in einer salschen, unbewiesenen Behauptung der Wissenschaft oder aber in einer unrichtigen Schristauslegung der Exegeten seinen Grund hat: eine gründlichere Nach-prüfung des Materials auf der einen oder anderen Seite bringt früher oder später die Tauschung ans Licht, wie z. B. beim Galilei-Streit. Für die richtige Interpretation des hexasmeron find aber die verschiedenen Zweige ber Naturnissenschaften, wie Aftronomie, Geologie, Paläontologie usw., zweiselsohne von großem Werte oder können es wenigstens sein. Schon die Achtung vor dem Schöpfer selber, dessen erhabenen Spuren die Natursvrschung in der Natur überall liebevoll nachgeht, muß den Theologen abhalten, die mit unendlicher Mühe gewonnenen Resultate berselben verächtlich oder gleichgültig von ber Sand zu weisen. Sat Gott benn nicht selber im "Buche ber Natur" sozusagen einen fachlichen Kommentar zum Bibelbuche versaßt, ben auch der Theologe fleißig lesen kann und soll, um das Gotteswort besser zu verstehen? Die echten Natursorscher sind in ihrer Weise wahre Cregeten, Freunde der Theologen, keine Feinde. Sie sind est teils bewußt, wie Cuvier, Linné, Newton, Secchi usw., teils unbewußt, wie Lyell, Kölliker, Birchow. Wo immer aber ein seindlicher Gegensatz sich breit macht, wie bei Vogt, Buchner und Haeckel, da wandeln diese Manner nicht mehr die Wege wahrer Wissenschaft, sondern treten unter Berachtung der zuberlässigen Methoden ihrer Fachwissenschaft hinüber auf ein ihnen fremdes und schlüpfriges Gebiet, indem sie in ihrer Weise auf eigene Faust gefährliche Metaphhist treiben. Abrigens darf man daraus, daß die Natursorschung unbeiert ihre eigenen Wege geht und weder nach rechts noch nach links — auch nicht auf die Bibel - schaut, noch nicht ohne weiteres ein Mißtrauensvotum gegen die Religion oder das Christentum entnehmen wollen. Denn die Geschichte der industiven Wissenschaften lehrt, daß (in zahlreichen Fällen) das stete Hinüberschielen auf die misverstandene Bibel die Naturwissenschaft zum großen Schaden des wahren Fortschrittes in die Irre geführt und es dann lange Zeit gebraucht hat, um den total verfahrenen Karren aus dem Sumpfe wieder auf das rechte Geleise zu bringen. So beim topernikanischen Weltspftem, so bei der Kontroverse zwischen Reptunismus und Plutonismus, so bei ber Antipobenfrage, so beim Problem des geologischen Diluvium usw. Weil aber übereifrige, wenn auch wohlmeinende Theologen jederzeit bereit waren, durch ihre un-zeitgemäße Berquickung rein naturwissenschaftlicher Fragen mit dem Worte Gottes den vorhandenen Wirrwarr nur noch zu steigern und den objektiven Irrtum sogar theologisch zu begründen, konnten so gehässige Werke entstehen wie das von J. W. Draper (History of the Conflict between Religion and Science, New York 1889) und andere. Bgl. Fr. Lvrinser, Das Buch der Natur, 3 Bde, 2. Aufl, Regensburg 1914.

3weiter Sat. Der eigentliche Lehrzweck bes mosaischen Schöpfungsberichtes ist kein naturwissenschaftlicher, sondern ein streng religiöser: folglich soll man im Hezaömeron keine Astronomie, Phhsik, Geologie usw. suchen, sondern vor allem religiöse Belehrung.

Erklärung. Die Grunde für diesen Satz liegen auf ber hand. Die Bibel ift tein Sand- und Lehrbuch ber Naturwiffenschaften. Gine auf übernaturlichem Wege zustande gekommene Physit, Chemie, Aftronomie, Geologie usw. ware einfach ein unverständliches, verschloffenes, die schwersten Glaubens= zweifel herausforderndes Buch gewesen, da die naturwissenschaftliche Ansichauung und Sprache mit dem Fortschritte der Jahrhunderte einem beständigen Fluffe und Wechsel unterworfen waren. Deswegen mußte die Sprache der Bibel in naturwiffenschaftlichen Sachen unbedingt die Sprache bes Bolkes reden, welche auf die wiffenschaftliche Genauigkeit und Akribie willig Verzicht leiftet und einzig auf den außeren Augenschein gegründet ift. folche Sprache bleibt immer wahr, weil fie nur die relativen Maßstäbe an das Naturbetrachten anlegt, und ebendarum allezeit und für jedermann verftändlich, weil fie keinen Anspruch darauf erhebt, die absoluten Raturverhältniffe jum Ausdruck zu bringen. Deswegen ift felbst im kopernikanischen Beitalter die auf die Beobachlung der relativen Bewegungen der himmels-törher gegründete Ausdrucksweise des Bolkes, ja selbst der Astronomen, dis auf den heutigen Tag die geozentrische geblieden, wie sie es auch zur Zeit des Ptolemäus war. Man redet noch heute vom "Sonnenstillstand" (Solstitium), bom "Auf- und Untergange" ber Sonne und ber Sterne ufm. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 68 a. 3: Considerandum est, quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Da auch nach der Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Zuni 1909 (n. VII) das Hezaëmeron keine wissenschaftliche Darstellung, sondern nur eine volkstümliche Erzählung der Welterschaftung bieten will, so ist klar, daß man dei der exegetischen Erklärung den streng naturwissenschaftlichen Maßstab nicht anzulegen braucht. In religiöser Beziehung aber kam es dem Moses darauf an, vor allem vier Fundamentalwahrheiten dem jüdischen Bolke und allen nachsolgenden Geschlechtern einzuschäften: 1. die Existenz des einen wahren Gottes, des Herrn Himmels und der Erde; 2. die Erschaftung aller Dinge aus Nichts, womit nicht nur die Berwerflichkeit bes ägyptischen Tier- und Sterndienstes, sondern auch des Dualismus und Pantheismus ausgesprochen war; 3. die Pflicht der Sabbatheiligung nach dem Borbilde des göttlichen Werkmeisters, der sechs Tage schuf und am siebenten ruhte von seinen Werken (vgl. Exod. 20, 8 f.); 4. die Gutheit der göttlichen Werke in ihrem Ursprunge: "Und Sott sah, daß es gut war." Hiermit soll jedoch selbstredend der Gedanke nicht ausgeschloffen fein, daß auch die rein naturwiffenschaftlichen Materien auf göttliches Ansehen und unbedingte Unsehlbarkeit Anspruch haben, wenn und fofern fie bas inspirierte Wort Gottes und bie göttliche Offenbarung verkörpern. Allein weil die unsehlbare Kirche niemals eine authentische Interpretation des mehrbeutigen Hexaëmeron veröffentlicht, vielmehr die unbeschränktefte Auslegungsfreiheit seit den Zeiten des hl. Augustinus gewährt hat, so ist der Natursorschung von dieser Seite her keinerlei Hemmschuh angelegt und ihren empirischen Ergebniffen die freieste Bahn geschaffen. Ging doch Augustinus (De Gen. ad lit. IV, 33, 52 bei M. lat. 34, 318) sogar so weit, einer simultanen Erschaffung und Gestaltung aller Dinge das Bort zu reben und zu biesem 3wecte die fechs Schöpfungstage in einen Moment zusammenzudrängen, b. h. die zeitliche Aufeinanderfolge überhaupt aufzugeben. Bgl. Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione, Brix. 1895; P. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891; R. Holzheh, Die Inspiration der H. Schrift in der Anschauung des MA. von Karl d. Gr. dis zum Konzil von Trient, München 1895; Chr. Pesch, De inspiratione sacrae Scripturae, Friburgi 1906.

Dritter Sah. Das prinzipielle Berhältnis bes mosaischen Schöpfungsberichtes zur Naturwissenschaft läßt sich theologisch kurz bahin bestimmen, daß berselbe zwar eine negative, aber keine positive Richtschung bilbet.

Erflärung. Unter einer "positiven Richtschnur" (norma positiva) versteht man eine Norm, beren gewissenhafte Besolgung den unmittelbaren Besitz der Wahrheit und deren Nichtbesolgung den unmittelbaren Sturz in Jrrtümer zur Folge hat. So ist das "Einmaleins" eine positive Norm für alle Rechnungen in der Mathematit und dem bürgerlichen Erwerbsleben. Eine bloß "negative Norm" hingegen erhebt nur die Forberung, bag man unter Inanspruchnahme bon fonft größter Bewegungefreiheit auf einem gegebenen Wiffensgebiete niemals in einen biretten Biberfpruch gu jener Wahrheitsnorm trete. So bildet das "Parallelenaziom" eine negative Korm für die ebene Geometrie, deren Sätze unbedingt falsch werden muffen, sobald sie diesem Grundaziom widersprechen. Daß nun aber der mosaische Bericht dem Natursorscher für den Betrieb seiner Fachwissenschaft keine gebundene Marschroute vorschreibt, geht schon daraus hervor, daß der wahre, vom DI. Geift intendierte Sinn von Gen. 1, 1 ff. weder durch das unsehibare Lehramt der Kirche noch durch die wissenschaftliche Exegese unverrückbar sestgelegt ift, wie es boch zum Begriffe einer positiven Korm ersorberlich wäre. Die große Mannigsaltigkeit der exegetischen Erklärungsversuche, welche seit Jahrhunderten von der Kirche anstandslos geduldet werden, schließt vielmehr von der Schöpfungsurkunde den Anspruch einer positiven Wahrheitsnorm klärlich aus. Bom Natursorscher kann also billigerweise nur verlangt werden, baß er dem Worte Gottes nicht ins Angesicht widerspricht, etwa durch die Behauptung, die Materie und das organische Leben auf Erden seien ewig, Rraft und Stoff feien die einzigen Weltpringipien, die Welt fei durch reinen Zufall entstanden u. dgl. In anderen Fragen, wie z. B. bezüglich der Kant-Laplaces chen Welthypothese, der Entwicklungsgeschichte der Erdkrufte, der Pflanzen- und Tierarten ufm., behält er freie Hand.

Allein umgekehrt muß auch dem Exegeten sein gutes Recht bleiben, den heiligen Text nach den wissenschaftlichen Regeln der Hermeneutik so zu interdretieren, wie sie die sprachliche Sigenart des Moses und der logische Zusammenhang der Säte erheischen. Grammatik, Shntag und Verston sind ebenso wertvolle Hikmittel der Wissenschaft, wie Fernrohr, Mikroskon sind ebenso wertvolle Hikmittel der Wissenschaft, wie Fernrohr, Mikroskon sind van des zes geht gewiß nicht an, der Exegese als positive Wahrheits- und Wasee. Es geht gewiß nicht an, der Exegese als positive Wahrheits- und nuslegungsnorm die Katurwissenschaft aufzubürden und von ihr zu verlangen, daß sie das Hexasimeron je nach den wechselnden Hydothesen der Natursorscher auslege und mit ebensolcher Underwandtheit des Blickes ins Lager der enwirischen Forschung stets hinüberschiele, wie der überkomme, mißleitete Natursorscher auf die Bibel. Man kann der neueren Exegese den Bordurfkam ersparen, daß sie in den letzten fünszig Jahren zu viel auf die Naturdischlichst und zu wenig auf den Text der Genefis geschaut hat. Hoben die Ratursorscher auch ein wohlbegründetes Recht, gehört zu werden (s. Sat 1), so haben sie doch kein Recht, eine bestimmte exegetische Auslegung des Hexasimeron nach ihren eigenen Rezepten zu diktieren. Vielmehr wird hier der analoge Grundsatz Platz greisen, daß die gesicherten Resultate der Naturwissenschaft dem Exegeten lediglich als negative Richtschmur zu dienen haben, insosen er keiner Auslegung Wahrheit oder Mahrscheinlichkeit einräumt, welche sich mit unleugdaren Tatsach en in einen erdenten Widersprund setzt, wie z. B. die Restitutions- und Sintsluttkeorie. Über diese Prinzipiensprund zust. Kaulen, Grundsätzliches zur ath. Schriftanslegung, im "Lit. Handweiser" 1995, Nr. 4—5; A. Schöpfer, Wibel und Wisselnschaft, 3. Aust., Vrizen 1905.

Bierter Sat. Jene Theologen ober Naturforscher, welche die Fossilien ober Petresakte nicht für Aberreste wirklicher Pflanzenund Tierschöpfungen, sondern für bloße "Naturspiele" halten, geben das Wort Gottes grundlos der Berachtung und Lächerliche teit preis.

Erklärung. Nicht heftig genug kann im Interesse ber Keligion und ber Wissenschaft gegen bas auch heute noch nicht ganz überwundene Gebaren protestiert werden, welches die paläontologischen Funde in den unteren Erdschicken als Erschaftungsprodukte der götklichen Wundermacht hinstellen und ihren Charakter als wirkliche Überreske urwelklichen Bebens in Zweisel ziehen möchte, angeblich zu keinem anderen Zwecke, als um den Literalsinn des mosaischen Schöpfungsberichtes zu retten. Nichts ist so sehr geeignet, den Spott des Unglaubens und die Entrüstung des gebildeten Laientums herauszusovern, als die Zuskucht zu solch armseligen Hydothesen. Sines Theologen vollends ist eine solche Borstellung im höchsten Grade unwürdig. Denn indem der Schöpfer durch falsche Borspiegelung eines urwelklichen Lebens, das niemals extitiert hätte, den forschenden und gradenden Menschen sohn und unverweibliche Irrtümer führt, wird er geradezu zu einem grausamen Betrüger gemacht, der sich den Scherz erlaubte, in den Kohlenbergwerfen aufrechtstehende, verschlte Bäume mit Jahresvingen, im Silur große und kleine Urtrebse (Trilobiten), zum Teile mit Embrydonen im Leide, als bloße lusus naturae zu bilden. Segen eine solche Urt der "Bereinbarung" von Glauben und Wissen sind mit Recht schon Augustinus und Thomas von Aquin aufgetzeten, deren "goldene Regeln" es verdienten, in unseren theolos

gifchen hörfälen angeschlagen zu werden.

Beherzigenswert für alle Zeiten ift der Grundsak, den der hl. Augusti-nus proklamiert (De Gen. ad lit. I, 18, 37 bei M. lat. 34, 260): In redus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiiciamus, ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus; non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam, quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Eine sehr ernste Rüge läßt Augustinus jener rückständigen Borniertheit angebeihen, welche im migverstandenen Glaubensinteresse das Hohnlachen und den sarkastischen Spott des gelehrten Unglaubens herausfordert. L. c. 1, 19, 39: Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut Christianum de his rebus quasi secundum christianas literas loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut . . . risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab iis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Dem größten Kirchenvater schließt ber größte Theologe aller Zeiten, ber hl. Thomas von Aquin, sich voll und ganz an. Auch er stellt den Grundsat an die Spize (S. th. 1 p. qu. 68 a. 1): Dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda: primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur; secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab insidelibus derideatur et ne eis via credendi praecludatur. Mit Recht macht der Aquinate einen Unterschied zwischen Schristwahrheiten, die zur Glauben fubstanz gehören, und anderen, die mehr nebensächlicher Natur sind. Bgl. In Sent. 2 dist. 12 a. 2: Si ergo circa mundi principium aliquid est, quod ad substantiam fidei pertinet, scil. mundum incepisse creatum, et hoc omnes Sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt. Beil ber Schöpfer am Anfange ber Dinge nicht nur die Ratur, fondern auch die

Naturgesehe gegründet hat, so soll man die Zusschaft zu Wundern möglicht bermeiden und, wo immer es angeht, die natürlichen Erklärungen des Schopsungsvorganges bevorzugen. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 68 a. 4: Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat. Unde non debet dici, quod aliquid tunc factum suerit, quod postmodum desierit. Idid. ad 3: In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (De Gen. ad lit. II, 1). Zum Ganzen vgl. Leos XIII. herrliche Enzyklisa Providentissimus Deus vom 16. Nov. 1893; dazu Zanecchia, Divina inspiratio ss. Scripturarum ad mentem divi Thomae, Romae 1898; C. Chauvain, L'inspiration des divines Ecritures, Paris 1896.

Fünfter Sat. Die Ungewißheit des wahren Auslegungsfinnes bezüglich der Entstehungsweise der Welt gibt Theologen wie Naturforschern das Recht, durch vernünftige und maßvolle Schöpfungstheorien sich mit der Bibel zurechtzusinden.

Erklärung. Das behauptete Recht folgt klar aus dem bisher Sesagten. Natursorscher wie Theologen haben von diesem Rechte denn auch einen sehr ausgiedigen Gedrauch gemacht. In der letzen Hälfte des 19. Jahrhunderts sind die wissenschaftlichen Harmonissersuche in erschreckender Zahl wie Pilze aus der Erde aufgeschossen, und ein Ende ist immer noch nicht abzusehen. Mögliches mischt sich mit Unmöglichem, Wahrscheinliches mit Unstickerem, und an logischer Folgerichtigkeit lassen recht viele Systeme es sehlen. Das Hexasmeron ist zum Tummelplatz abstrusester Begriffsphantastist und logischer Turnkünste geworden. Die Kirche schweigt und duldet, wennt sie auch den ärgsten Auswüchsen durch die jüngsten Entscheidungen der Bibelskommission dom 30. Juni 1909 zu steuern gesucht hat. Hieraus allein schon folgt, daß ein wirklicher Widerstreit zwischen Moses und Naturvissenschaft nicht zu befürchten steht. Denn unter den vierzig dis fünszig verschiedenen Theorien, die dis jeht ausgeheckt worden sind, wird sich doch wohl die eine oder andere sinden, welche auch dom exegetischen Standpunkte aus brauchbar ist und über dem Bestreben, den Katursorschern zu gefallen, dem hl. Text nicht förmliche Gewalt antut.

nicht förmliche Sewalt antut.
Schon die bloße Vornahme einer geordneten Klassifikation der zahlereichen Harmonisierungsversuche stellt an den Wiz des Logikers keine geringen Ansorderungen. Nach dem Schema von E. Gutberlet (Das Sechstagewerk, Frankfurt 1882) lassen sich die wichtigken Theorien etwa auf folgende Gruppen

zurückführen:

1. Die Verbaltheorien, welche nach dem schlichten Wortsinne unter Tag" einen Zeitraum von 24 Stunden verstehen. Suarez sagt dart darüber (De opere sex dier. I, 11, 33): Haec est communior sententia Patrum . . ., quidus Magister et Scholastici magis assentiuntur, quamvis propter Augustini auctoritatem de illius sententia valde modeste et temperate loquantur. Infosern die neueren Vertreter die Entstehung der geologischen Schichten mit ihren organischen Sinchlichsen zumeist der großen Sintslut-Katasstrophe zuschreiben (Keil, Bosizio, Veith, Sorignet, Laurent, Trigil), spricht man heute auch von der Sintslut-Theorie. Hiernach fällt das Sechstagewert vor die geologischen Spochen. Diese Ansiensch züglen heutzutage kaum noch angesehene Anhänger, da es ausgemacht erscheint, daß die Weltbildung und Kormation der Erokruste Jahrmiltionen gebraucht hat, also nicht in 6 × 24 Stunden vollendet werden konnte (s. Sak 4).

Stunden vollendet werden konnte (s. Sak 4).

2. Die Restitutionstheorie (Buckland, Wiseman, A. Wagner, Hengstenberg, Bosen) behauptet, daß die von den Geologen entdeckte Urwelt von bizarren Pflanzen- und Tierschöpfungen bereits vor dem "Tohuvabohu" bestanden habe und durch eine große Weltkatastrophe zugrunde gegangen sei. Im Sechstagewerk habe dann Gott die verwüstete Erde neugebildet und in sechs natürlichen "Tagen" die moderne Lebewelt samt dem Menschen ins Dasein gerusen. Demnach fällt das Hezasmeron nach den geologischen

Epochen. A. Westermaher (Erschaffung ber Welt und ber Menschen und beren Geschichte bis nach der Sündslut, Schaffhausen 1861) bildete den Restitutionismus durch den Beisah um, daß die im Tohuvabohu beschriebene Erdeberwüstung das Wert der gestürzten Dämonen gewesen sei. Die neuerdings von A. Stenzel wieder aufgewärmte Restitutionstheorie ist mit Recht verschen, weil die ungestörte Lagerung der Pslanzen- und Tiereinschlüsse in den Erdsormationen seden Gedanken an eine plögliche Katastrophe, die alles Leben im Schose der Erde begrub, von vornherein ausschließt. Den Engelsturz dasur verantwortlich zu machen, grenzt beinahe an Aberglauben. Stenzel vermengt zudem das Tohuvabohu mit der Sintslut.

3. Die vielen Konkordangtheorien suchen die geologischen Berioden mit den einzelnen Tagen der Schöpfungswoche in Ginklang zu fetzen. Dies tann auf zweifache Beife geschehen, indem man bas Sechstagewert entweder zwischen die geologischen Zeiträume schiebt ober in dieselben verlegt. Daher die Namen "Interperiodismus" oder "Beriodismus", wie man ähnlich die Sintstut-Theorie als "Anteperiodismus", die Restitutionstheorie als-"Postperiodismus" bezeichnen könnte (vgl. v. Hummelauer, Nochmals der biblische Schöpfungsbericht S. 54, Freiburg 1898). Der kaum gekannte Jnterperiodismus zerlegt das Hegaëmeron in sechs 24stündige, aber durch lange Berioden voneinander getrennte Tage; in den Zwischenräumen liegen die Jahrmillionen der Geologie verborgen. Der Periodismus hingegen läßt die sechöpfungstage mit den geologischen Perioden dirett zusammenfallen, ift dann aber gezwungen, ben biblischen "Tag" im Sinne von "Epoche" oder "Zeitraum" zu faffen. Man muß aber wieber zwischen dem alteren und jungeren Periodismus unterscheiden, insofern jener an einer ftrikten, burchgeführten Kontordang zwischen fechs Schöpfungstagen und fechs "geologischen Epochen" festhält (Cuvier, Fraas, Pfaff, bugh Miller, Guhot, Dana, Pianciani, Dawson usw.), während dieser nach Einsicht der Unmöglichkeit einer solchen genauen Parallelifierung einem mehr oder minder idealistischen Konfordismus hulbigt (Güttler; vgl. aber beffen Artitel "Begaemeron" im Rirchenlegikon V2, 1980 ff., Freiburg 1888). Neuerdings wird der Periodismus vertreten von 3. Bruder (Questions actuelles d'Ecriture sainte, Paris 1895), Bigouroug (Dictionnaire de la Bible 1898), M. Seifenberger (Der bibl. Schöpfungsbericht, 2. Aust., Freifing 1882) und Bourdais (Le jour génésiaque in der Science catholique, 1889, p. 550 ss.). Den idealistischen Konkordismus oder Periodismus faßt C. Güttler (Natursorschung und Bibel S. 118, Freiburg 1877) in die Worte: "Wenn wir demnach behaupten, daß die Bibel nur die dronologische Entwidlung der Pflanzen, Geftirne, Wassertiere, Reptilien, Bögel und Landtiere hervorheben will, im übrigen aber eine Fortsetzung der Pstanzenschöpfung oder richtiger der Pstanzen-entstehung des dritten Tages am vierten, fünsten und sechsten und ein Ubergreifen ber Tierentwicklung bes fünften Tages in ben fechften zugeben, fo find die zwei palaontologischen Sate: das gleichzeitige Auftreten von Pflanzen und Tieren und das Fortschreiten von unvollkommenen zu vollkommenen Formen, recht gut mit dem mosaischen Bericht vereinbar." Wir gestehen, daß vom idealistischen Konkordismus zum reinen Jdealismus nur ein Schritt ift, wie benn 3. B. Reufch in ber 4. Auflage feines Bertes: "Bibel und Natur" (Bonn 1876) diesen Schritt wirklich getan hat.

4. Die ibealen Theorien geben nämlich die chronologische Reihenfolge der einzelnen Schöpfungswerke gänzlich auf und beschänken den Inhalt
des Kap. 1 der Genefis strenge auf die religiösen Momente (s. Sat 2).
Damit ist die Bibel von selbst außer Kontakt mit den Katurwissenschaften
gesetz; weil es keine Berührungspunkte zwischen beiden mehr gibt, so können
auch keine Konstitte mehr entstehen. Das Sechstagewert steht also über den
geologischen Perioden und hat nichts mit denselben zu tun. Die Exegese
geht ihren eigenen Weg. Mögen die Katursorscher nun auch ihre Wege
wandeln! "Dem Jdealismus", sagt Hummelauer (a. a. D. S. 73), "gelten

die sechs Tage nicht notwendig als sechs auseinandersolgende Zeiträume, sondern als sechs logisch zu unterscheidende Hauptmomente der schöpferischen Tätigkeit Gottes, sechs durch die Schöpfung verwirklichte göttliche Joeen. Kann nicht der Geschichtschreiber mit vollem Rechte behaupten, die Römer hatten fich Europa, Afien und Afrita unterworfen? Ober Goethe habe Profa und Poesie geschrieben? So auch schilbert uns ber inspirierte Erzähler, wie Gott Licht und Firmament, Land und Meer, Pflanzen, Gestirne und Tiere erschuf." In seiner einsachsten und annehmbarsten Gestalt erscheint der Jbealismus als jene Theorie, welche im Hegaëmeron eine nach rein logischen Gesichtspunkten disponierte Abhandlung erblickt, in welcher der Hauptton nicht auf der Sechszahl der "Tage", sondern auf der "Woche" bzw. auf dem "siedenten Tag" als dem Sabbat ruht. Bgl. Erod. 23, 12: Sex die us operaberis, septimo die cessabis. Die göttliche Schöpfungswoche ist das Borbild der menschlichen Arbeitswoche, der göttliche Sabbat das Vorbild des dem Dienste Gottes geweihten Ruhetages. Die Einführung der Sechszahl gründet sich weder auf launenhafte Willfür noch auf Gronologische Tatjächlichkeit, sondern auf die Pragmatik der Schöpfertätigkeit, insofern dem ersten Ternar des Scheidungswerkes ein paralleles Ternar des Ausschmückungs= wertes entspricht (f. o. S. 356 f.). Hiermit ist der historische Charafter des Sechstagewerkes ebenso gewahrt, wie der sklavische Konkordismus über Bord geworfen; gegen den nach pragmatischen, nicht chronologischen Grundsäten abgesaßten Schödsungsbericht kann die Natursorschung nichts mehr einwenden (Michelis, Balber, Reufch u. a.). Weniger vertrauenerweckend find jene idealistischen Versuche, welche mit dem Allegorismus, Poetismus und Litur= gismus den hiftorischen Charafter bes Sechstagewerkes überhaupt aufgeben und die ganze Erzählung für eine bloß rednerische Ausschmückung, für eine erhabene Poesie, für einen liturgischen Schöpfungshhmnus u. dal. ausgeben. In allen diesen Fällen kann von einem mosaischen "Schöpfungsbericht" ernstlich keine Rede mehr sein. Deshalb haben diese Theorien (Stoppani, Hauser, Clifford, De Gryse u. a.) fast nirgend Anklang gefunden. Rach der neueren Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 über die drei ersten Kaditel der Genesis (n. I—II) ist im allgemeinen am gesschücktlichen Charakter des mosaischen Berichtes sestzuhalten und daher sede Entwertung desselben durch mythologische, rein symbolische und allegorische Erklärungen oder durch Berquickung den Legenden mit Tatsachen von der

Sand zu weisen.

5. Unter den idealen Bersuchen nimmt die sog. Visionstheorie (Kurz, Hunter den idealen Bersuchen nimmt die sog. Visionen Adams. Ja sechs lebenden Viderg) zurzeit wohl die hervorragendste Stelle ein. Nach ihr sind die sechs Schödsungstage nichts weiter als sechs Visionen Adams. In sechs lebenden Viderner oder Schödsungstableaur zogen am geistigen Auge des in Berzückung daliegenden Stammvaters unter dem Symbol von sechs natürlichen Tagen die Vorgänge vorüber, welche nur Gott, dem Schödser, allein bekannt sein konnten. Auf dem Wege einer Vision, ähnlich wie bei der Erschässung Evas, hat Gott also dem ersten Menschen den Schödsungsbergang geofsenbart, und der adamitische Bericht ist durch die Tradition dis auf Moses sortgepflanzt worden, der ihn in getren überlieserter Form sachgemäß an die Spize der Genesis stellte. "Man kann in einem wahren Sinne sagen, bewertt Hummelauer (a. a. D. S. 112), "die Welt sei in sechs Tagen, bewertt Hummelauer (a. a. D. S. 112), "die Welt sei in sechs Tagen geschäffen worden — d. h. in der Vision, ähnlich wie Helden Jusammenstoßes mit den Brettern. Jedwede Möglichkeit eines seindlichen Jusammenstoßes mit der Naturwissenschaft ist ausgeschaltet: denn "den Sinweisen begegnet die Visionstheorie mit dem Hinderschied, welcher naturgemäß zwischen Schöpfungsborgan obswalten muß; Naturwissenschaft und Bibel bringen nicht genau denselben Gegenstand zum Ausdruck: Verschöpenheit ist hier sein Widerpluch" (a. a. D. S. 113 f.). Allein, so muß man fragen, wie steht es mit dem historischen Schöpfungsberichtes? "Was entspricht", so fragt J. Kern S. I., "den sechs Beschöpfungsberichtes? "Bas entspricht", so fragt J. Kern S. I., "den sechs Besisonstagen? Sechs gewöhnliche Tage? Sechs Perioden? Sechs

logische Momente? Nichts?" (Junsbr. Zeitschr. für kath. Theologie 1895, S. 730.) Hier liegt in der Tat die Achillesferse der Bisionstheorie. Hummelauer freilich entscheidet sich schlankweg für eine "Bisionstheorie sans phrase" und hat keine Luft, "seinen Wein mit Wasser, d. h. mit einem bischen phrase" und hat keine Luft, "seinen Wein mit Wasser, d. h. mit einem bischen Periodismus, zu mischen" (a. a. D. S. 123). Allein wosern den Visionskagen nichts in der Wirklicheit entspricht, so hat die menschliche Arbeitswoche ein bloß visionäres und imaginäres Vordild auf seiten Gottes; dann schwebt aber auch der Sabbat in der Luft. Und doch heißt es so seierlich (Exod. 20, 11): Sex enim diedus kecit Dominus coelum et terram et mare et omniz, quae in iis sunt, et requievit in die septimo; idcirco denedixit Dominus diei sabbati et sanctiscavit eum. Nach diesem objektiven göttlichen Vordild soll aber die ganze Menschheit sich richten (Exod. 23, 12): Sex diedus operaderis, septimo die cessadis. Der Schöpfer hat folglich die Woche eingesetz, nicht weil Adam sechs Visionen hatte, sondern weil Cott in sechs Tagen schuf. Wird die Adam sechs Wisionen hatte, sondern weil Cott in sechs Tagen schuf, so tut man der Vibel edenso Gewalt an, wie in den extremen Theorien des Jedealismus. Somit behalten die gemäßigt konsordistischen und die gemäßigt idealistischen Shsteme auch jetzt noch ihre Berechtigung; die Visionskheorie aber läßt sich unseres Erachtens mit Clück nur unter der Voraussehung verteidigen, daß sie den sechs Visionskagen ein objektives Fundament in der Sache beläßt. Uber die auf das altbabylonische Weltbild gegründete "natürliche Erstärung" vgl. N. Beters, Glauben und Wissen und Keilschriftsorschung, Freidung 1903; Ders, Der geschichtliche Charakter von Gen. 1—3 (Weidenauer Studien III, 1909).

3weiter Artifel.

Das Segaëmeron und die Egegese.

Sollen die von der buchftäblichen Auffaffung abweichenden Erklärungs= versuche auch vom exegetischen Standpuntte aus ihre Berechtigung haben — wir haben vor allem den gemäßigten Konkordismus und Ibealismus im Auge -, fo muß die Möglichkeit nachgewiesen werben, bag unter bem mosaischen Die nicht notwendig ein "vierundzwanzigftundiger" Tag, sonbern ein langerer "Zeitraum" (Periode) gemeint sei. Mit dieser Position sieht und fällt jebe Theorie, welche ben ftrengen Literalfinn verläßt und einer freieren

Auffassung von "Tag" huldigt.

1. Konfordismus und Idealismus können sich zuvörderst mit Fug auf die Auftorität des hl. Augustinus und Thomas von Aquin berufen, welcher jeder fatholische Exeget sich anzuschließen ein Recht hat. Wenn der Rirchenlehrer von Sippo unter dem Beifall des Aquinaten die ganze Schöpfungswoche in einen einzigen Tag, ja Augenblick zusammenschrumpfen läßt, so liegt offenbar von seiten der kirchlichen Tradition kein Zwang vor, das hebr. Die als einen natürlichen Tag von 24 Stunden aufzufaffen, wie benn die Enticheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 Die uneigentliche Auffassung von "Tag" im Sinne von "Zeitraum" ausdrudlich freigibt (n. VIII). Den hl. Augustinus hat die Kirche in dieser Hinsicht niemals Lügen gestraft. Ebenso sprechen die übrigen Bater — übrigens hatten icon Origenes und Athanasius (bei Petav., De op. sex dier. I 5) die Ansicht des Augustinus vorweggenommen — und Scholastifer, obicon fie felber den Literalfinn festhielten, niemals ein Berdammungsurteil über die augustinische Auffassung aus.

Ja ber Aquinate schreibt (In Sent. 2 dist. 12 qu. 1 art. 2): Moyses rudem populum de creatione mundi instruens per partes divisit, quae simul facta sunt. Gregorius vero . . . et alii Sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum; et haec quidem positio est communior, et magis consonare videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens, quod valde observandum docet Augustinus (Gen. ad litt. I, 19, 39), ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et haec opinio plus mihi placet. Unter sotanen Umständen hat der überwältigende Gegenstonsensys der Patristit und Scholastit kein bindendes Ansehen.

2. Dazu tommen innere Grunde, welche die Abweichung vom strengen Literalsinn des Wortes "Tag" durchaus rechtfertigen. Bunächst lägt sich allgemein geltend machen, daß nach Ausweis der geologischen, palaontologischen und astronomischen Tatsachen die Weltund Erdbildung nicht in einer natürlichen Boche vor sich gehen Man dente nur an die ungeheuren Zeitraume, welche allein die Bildungen der paläozoischen Rohle oder der mesozoischen Kreide oder der tertiaren Formationen in Anspruch nahmen. Dazu tommt, daß die drei ersten "Tage" des mosaischen Berichtes jedenfalls keine eigentlichen Sonnentage waren; denn die Sonne wurde erst am vierten Tage gebildet oder doch jum Zeitmeffer eingesett (Gen. 1, 14 ff.). Deswegen bemertte ichon Augustinus von diesen antesolaren "Tagen" (De Civ. Dei XI, 6): Qui dies cuiusmodi sint, aut perdifficile nobis aut impossibile est cogitare, quanto magis dicere. Nach einer weiteren, sehr triftigen Bemertung des hl. Augustinus ist es höchst unwahrscheinlich, ja unglaublich, daß die Erde innerhalb 24 Stunden Fruchtbäume hervorbrachte, die Früchte trugen. Jedenfalls beanspruchte das Wachstum und heranreifen der Früchte längere Zeit, wenn man nicht grundlos zum Wunder seine Zuflucht nehmen will. Durchschlagend aber ift der Umstand, daß das Wort of in der Bibel auch die Bedeutung "Zeit" hat, sei es ein fürzerer oder langerer

Das siel schon bem hl. Hilarius auf (In Ps. 55 n. 2): Diem frequenter significari pro a et at e cognovimus, ut ubi dies tota est, illic omne vitae tempus ostensum sit. Das ganze Sechstagewerk wird als "ein Lag" bezeichnet in Gen. 2, 4: Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt in die (Dip), quo fecit Dominus Deus coelum et terram. Bei Ezechiel heißt es (Ez. 7, 7): Venit tempus, prope est dies occisionis, wor tempus und dies als Shnonhme gebraucht werden. Annos schreibt 8, 13: In die illa (= in tempore illo) desicient virgines. So ist häusig, im Sinne von "Zeit", die Rede von dies vanitatis (Pred. 7, 16), dies tribulationis (4 Kön. 19, 3), dies peccatoris (Ps. 36, 13), dies frigoris (Nah. 3, 17) usw.

Wenn aber Di' kein natürlicher "Tag" sein soll, dann muß auch der "Abend" (vespera, DV) und der "Morgen" (mane, DI) einer analogen Umbeutung fähig sein. Da "Ereb" nach seiner Ethmologie soviel wie "Mischung", "Durcheinander" und "Boter" soviel wie "Offnung, Offenbarung" bezeichnet, so liegt es nahe, die Analogie des Schödsungsabends und «morgens mit dem wirklichen Abend und Morgen dahin zu verstehen, daß jener die Gebundensheit der noch ungeordneten, der Gestaltung harrenden Materie, dieser die Ausgestaltung des den Stempel sertiger Ordnung tragenden Tagewerkes

bezeichnet. Dieser Auffaffung begegnen wir schon bei Augustinus (Op. imperf. de Gen. c. 15): Cum dixit: "Facta est vespera", materiam informem commemorat; cum autem dicit: "Factum est mane" speciem, quae ipsa operatione impressa est materiae. Marum hat aber Moses die Schöpfungs» perioden gerade "Tage", warum nicht mit ihrem richtigen Namen "Spochen, Beiträume, Perioden", etwa יְמִים oder צוֹלֶם, genannt? Hierauf ist zu er= widern: Die Schöpfungswoche mit ihren sechs Perioden und bem noch heute fortdauernden göttlichen Ruhetag — getviß kein "Tag" von 24 Stunden — foll der Thous der menschlichen Arbeitswoche sein, die mit dem Sabbat abschließt. Zwischen Thous und Esthhus besteht aber das Berhältnis realer Uhnlichkeit, welches nach den Gelegen der Analogie den Gebrauch desselben Begriffes und Wortes rechtfertigt. Bgl. Corluy, Spicil. dogmatico-bibl. tom. I p. 163 sqq., Gand. 1884; dazu Chr. Pesch, tom. III., p. 39 sqq., Friburgi 1908; dazu Duilhé-Braig, Apologie des Chriftentums S. 178 ff.,

3. Allein selbst die "idealen" Tage des gemäßigten Idealis= mus, welcher befanntlich im Bexaëmeron eine nach pragmatischen, nicht dronologischen Gesichtspunkten geschriebene Schöpfungsgeschichte erblidt, geraten mit den gesunden Prinzipien der biblischen Ser-

meneutit nicht notwendig in Widerstreit.

Wie es bei Profanschriftstellern Gebrauch ist, das Werk eines Tages selbst der Kürze halber "Tag" zu nennen, wie z. B. der "Tag von Waterloo" oder bei Livus dies Alliensis für pugna Alliensis, so setzt auch die Bibel nicht unhäusig das Wort "Tag" ein für das Werk, das an ihm vollbracht wird, wie z. B. dies Madian (zs. 9, 4), dies occisionis (Ez. 7, 7), dies Domini (Jvel 1, 15), dies magnus irae (Apot. 6, 17) usw., gleichviel ob die Vollbringung des Werkes Stunden oder Tage gekostet hat. In ähnlicher Weise dürsten die göttlichen Tagewerke der Genesis erster, zweiter, dritter usw. "Tag" heißen im Sinne von erstem, zweitem, drittem usw. Werk, ohne Rücklicht aus et ützere oder längere Dauer welche sein Bollsug in Ansbruch genommen heißen im Sinne von erstem, zweitem. drittem uswert, ohne Kucsschlauf dus die kürzere oder längere Dauer, welche sein Vollzug in Anspruch genommen haben mag Die analogischen Begrisse "Abend" und "Morgen" aber dürsten auf die Vollendung des alten und den Beginn des neuen Tagewerkes zu deuten sein, wie man ja auch vom "Abend des Lebens" und der "Morgenröte einer besseren Zeit" spricht. So erklärt auch Augustinus (De Gen. contr. Manich I, 14, 20): Restat ergo, ut intelligamus, in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic (scil. dies) appellatus, vesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem suturi operis: de similitudine scil. humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt et de similitudine scil. humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt et ad vesperam desinunt. Habent enim consuetudinem divinae Scripturae, de rebus humanis ad divinas res verba transferre. Näheres f. bei Tepe, Institt. theol. II, 461 sqq., Paris. 1895; Reufch, Bibel und Natur, 4. Aufl., S. 2º0 ff., Bonn 1876; Frd. Kaulen, Der bibl. Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1—2, 3) ertlärt, Freiburg 1902.

Zweites Rapitel.

Christliche Anthropologie.

Die theologische Lehre von der Natur des Menschen, gum Teil mit der philosophischen Unthropologie und Pinchologie zusammenfallend, dient nur als Basis für die übernatürliche Gnadenausstattung der menichlichen Ratur in Abam, welcher burch feine Gunde bas gange

übernatürliche Erbgut für sich und seine Nachkommenschaft wieder verlor. Mithin sind drei Momente zu behandeln: 1. die Natur des Menschen; 2. die Übernatur im Menschen; 3. der Abfall des Menschen von der Übernatur (Erbsünde).

§ 1. Über bie Ratur bes Menichen.

Im Anschluß an S. Thom., S. th. 1 p. qu. 75 sqq. vgl. besonders die Traktate De anima von Toletus, Suarez und Ruvius. Dazu Aleutgen, Die Philosophie der Borzeit, Bd. II², S. 453 ff., Münster 1878; Card. Gotti, De Deo creatore, tract. 10; Palmieri, De creatione et de praecipuis creaturis thes. 25—29, Romae 1910; *Card. Mazzella, De Deo creante, 2. ed., disp. 3 sqq., Romae 1880; T. Pesch, Institt. psychologicae secundum principia S. Thomae Aquinatis, 3 vol., Friburgi 1897/98; A. Lehmen S. I., Behrender and Milistophia Us. Training Christian Anthropology. cipia S. Thomae Aquinatis, 3 vol., Friburgi 1897/98; A. Lehmen S. I., Lehrbuch ber Philosophie II., Freiburg 1911; J. Thein, Christian Anthropology, New York 1892; A. Vonier O. S. B., The Human Soul and its Relations with other Spirits, London 1913. — Speziell über Ursprung und Einheit des Menschengeschlechtes vgl. Lüten, Die Stistungsurkunde des Menschengeschlechtes vber die mosaische Schöpfungsgeschichte, Freiburg 1876; St. George Mivart, On the Genesis of Species, London 1871; Rauch, Einheit des Menschengeschlechtes, Augsburg 1873; J. Rante, Der Mensch. 2 Bde, 3. Aust., Leipzig 1911/12; *Sutberlet, Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung, Vaderborn 1911; Lépicier, De prima hominis formatione, Romae 1910; Settinger, Apologie des Christentuns, II., 5. Bortrag, Freiburg 1906; Kaulen, Die Sprachverwirzung zu Babel, Mainz 1861; M. Gießwein, Die Haulen, Die Sprachverwirzung zu Babel, Mainz 1882. — über das Berhältnis von Leib und Seele vgl. Thumann, Bestandteile des "A. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenst, Freiburg 1892. — Aber das Berhältnis von Leib und Seele vgl. Thumann, Bestandteile des Menschen und ihr Berhältnis zueinander, Bamberg 1846; Liberatore, Del Composto umano, 2 vol., Roma 1858; Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas, Sichstätt 1860; Sossenst, Dogm. Begründung der Lirchl. Lehre von den Bestandteilen des Menschen, Regensburg 1861; Braek, Spekulative Begründung der Lehre der kath. Kirche über das Wesen der menschlichen Seele, Cöln 1865; Katschthaler, Zwei Thesen für das Allgemeine Konzil, 2. Abteil., Regensburg 1870; Hert in g. Materie und Form und Begriss der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871; "Zigliara, De mente Concilii Viennensis in desiniendo dogmate unionis animae humanae cum corpore, Romae 1878; Jeiler, Zu der katholischen Tehre don der substantiellen Einheit der menschlichen Katur (Katholischen Tehre don der substantiellen Einheit der menschlichen Katur (Katholischen Tehre der Vollschen Die schließen Die substantiale Form und der Begriss der Seele bei Aristoteles, Kaderborn 1896. — Über die Unsterblichkeit der Seele des Aristoteles, Kaderborn 1896. — Über die Unsterblichkeit der Seele des With, Bervene Untersuchungen über das Buch Kohelet, Freiburg 1870; Schüt, Ber-Paderborn 1896. — Über die Unsterblichkeit der Seele vgl. B. Schäfer, Keue Untersuchungen über das Buch Kohelet, Freiburg 1870; Schüt, Bernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, Paderborn 1874; Knabensbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele, Freiburg 1878; Hell, Die Unsterblichkeit der Meele, Freiburg 1892; Melzer, Die Unsterblichkeit auf Grund der Schöpfungslehre, Reise 1892; Melzer, Die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen, Freiburg 1903. — Über den Ursprung der Seelen s. Dswald, Schöpfungslehre, Lusse kanschen, Freiburg 1903. — Über den Ursprung der Seelen s. Dswald, Schöpfungslehre, Lusse 2. Aust. § 12—13, Paderborn 1893; Zehet dauer, Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur, Sopronii 1893; Galassi, Sull' origine dell' anima umana, Bologna 1888. Ausführlich bei *Scheeben, Bd. Il § 151, Freiburg 1878. Bgl. Pohle, die Artifel "Geist" und "Seele" im Kirchenleziton; C. Gutberlet, Der Rampf um die Seele, 2. Aust., 2 Bde, Mainz 1903. Das

Dogmengeschichtliche f. bei A. Stockl, Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Seschichte, 2 Bde, Würzburg 1858—59; Werner, Der Entwicklungs-gang der mittelalterl. Psychologie, Wien 1876; *Schwane, Dogmengeschichte, 2. Aust., Bd. I und II, Freiburg 1892—95; Klebba, Die Anthropologie des hl. Frenäus, Münster 1895; *G. Esser Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893; Hit, Des hl. Gregor von Nhssa Lehre vom Menschen, Cöln 1890.

Bom Offenbarungsstandpunkt sind vornehmlich vier die Ratur des Menschen betreffende Themata zu behandeln: 1. der Ursprung des Menschen und die Einheit des Menschengeschlechtes; 2. die Befensbestandteile des Menschen und das Berhältnis der Geistfeele gum Leibe; 3. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; 4. der Ursprung der einzelnen Menschenseelen. Die beiden ersten Lehrstüde beziehen sich auf den gangen Menschen als leiblich-geistiges Besen, die beiden legten auf die menschliche Seele allein (dogmatische Psychologie). Die übrigen Fragen, wie 3. B. über das Alter des Menschengeschlechtes, muffen der Apologetit gur Behandlung überwiesen werden.

Erster Artifel.

Der Urfprung des ersten Menichen und die Ginheit des Menfchengeichlechtes.

Weil nur das erfte Menschenpaar, Abam und Eva, seine Existenz einem gottlichen Schöpfung atte verdanfte, die übrigen Menschen aber burch geschlechtliche Zeugung fortgepflanzt werden, so legt die Offenbarung großes Gewicht auf den Sat, daß das ganze Menschengeschlecht von einem Paare abstammt und so eine einzige große Familie bildet.

Erster Sag. Der erste Menich ward auch feinem Leibe nach unmittelbar von Gott geschaffen. Sententia satis certa.

Beweis. Unter Übergehung der gnostisch-manichäischen Irrlehre, daß Abam von einem untergeordneten Demiurgen baw. bofen Prinzip geschaffen worden sei, bemerken wir, daß neuerdings der atheistische Darwinismus der driftlichen Anthropologie feindselig entgegentritt, indem er den gangen Menichen d. i. mit Leib und Geele aus dem Tierreich sich emporentwideln läßt und die Menschenseele nur für eine "potenzierte Tierseele" ausgibt. Daß diese Aufstellung als ebenso pernunft- wie glaubenswidrig zu gelten hat, ist selbstverständlich. Allein auch die bisher von der Kirche nur ungern geduldete Auffassung

bes katholischen Zoologen St. George Mivart, wonach nur der Leib Abams durch natürliche Entwicklung sich allmählich aus dem Tierreiche hervorbildete, wogegen die unsterbliche Geistseele dem angeblichen Affenleibe hervorbildete, woggen die unsterdliche Geistseele dem angeblichen Affenleibe unmittelbar dom Schöpfer eingeschaffen wurde, bedarf entschiedene Zurückweisung, obschon ihr eine theologische Zensur dis jeht schwerlich gebührt. Wenn auch nicht häretisch, so widerspricht dieselbe doch sicherlich sowohl dem natürtichen Bortsinne der Bibel wie dem christichen Sinne. Deshald zogen die katholischen Sinnesgenossen Mivarts (Veruh, Bonomelli, A. Zahn) auf Drängen Koms ihre Hydothese zurück (vyl. van Noort, De Deo creatore p. 113 sqq., 2. ed., Amstelodami 1912). Solange die Raturwissenschaft seine tristigeren Beweise als die disherigen beizubringen weiß, bleibt die christiche Deutung von der Entstehung des Menschenleibes eben in ihrem guten Recht des Besitzstandes. Auch die Prähistorie ist der Hydothese nicht günstig. Denn die Paläontologie hat bis jetzt noch kein körperliches Mittelwesen zwissen Menschen und Affen, sonbern überall nur echt menschliche Schäbel und Stelette in den Diluvialschichten aufgefunden. Der von Dubois auf Java entdeckte Pithecanthropus erectus war ein echter Affe und zugleich ein Zeitgenoffe (also kein Ahne) des Menschen. Bgl. Killermann, Die Urgeschichte des Menschen, Regensburg 1911.

a) Die Hl. Schrift bietet einen doppelten Bericht über die Erschaffung des ersten Menschen (Gen. 1, 26 ff.; 2, 7), welche in den Schluß des Sechstagewerkes, also unmittelbar vor die Sabbatruhe des Schöpfers siel. In beiden Berichten tritt Gott in Person

als Schöpfer auf.

a) An der ersten Stelle geschieht dies in überaus feierlicher Weise (Gen. 1, 26 f.): "Lasset uns den Menschen machen usw. Und Sott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Sottes schuf er ihn: Mann und Weib schuf er sie." Nur im Vorübergehen set bemerkt, daß dieser Text den Irrtum Vlatos und mancher kaddiner von einer Zweigeschlechtlichkeit (Androgynie, Hermaphroditismus) Adams ausschließt; der Seschlechtsunterschied stammt unmittelbar vom Schöpfer selber. Wenn Sott nun schon dei der Sründung des bernunftlosen Vedens als unmittelbarer Bildner ausstreten mußte, dann kann sein Eingreisen dei der Erschässung der "Krone der Schöpfung" um so weniger bezweiselt werden, als der Zeib Adams eine Seele erhalten sollte, welche von Haus aus mit der heiligmachenden Snade geschmückt war. In der Aat war der Schritt vom Tiere zum Menschen den der größer, als der dom unbelebten Stoff zur Pflanze oder von der Pflanze zum Tiere: war also hier die unmittelbare Tätigkeit des Schöpfers gerechtsertigt, dann noch viel dringlicher dort. Daß Sott nicht nur die Seele Adams unmittelbar aus Nichts erschuf, sondern auch seinen Leid in Ferson bildete, erhellt noch flarer aus Seen. 2, 7: "Und es bildete Sott der Herr den Wensch aus Rehm der Erde und hauchte in sein Antlitz sehen. Nach dem natürlichen Wortsinn haben wir hier unter gotteswürdiger Veutung der anthrodomorphen Ausdrücke des "Kehmformens" und "Hauchens" eine einheitliche, wenn auch in zwei Momente geschiedene Schöpfertätigkeit vor uns, das "Bilden" und das "Hauchen", deren Resultat die Eristenz des ersten Menschen wort.

Daß Gott sich bei der Zubereitung des "Erdenkloßes" des Dienstes der Engel bedient habe oder daß er den ersten Menschenleib durch allmähliche Entwicklung dis zur Beledung durch eine Geistseele habe langsam heranveisen lassen, läßt sich zwar nicht widerlegen; allein auch dann war und blieb der Schöpfer allein die causa principalis der Bilbung des Menschenleibes. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 91 a. 2: Necesse fuit, quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo; l. c. ad 1: Potuit tamen sieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sieut ex-

hibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

β) Ein durchschlagendes Argument für den unmittelbaren, also nicht-evolutionistischen Arsprung des ersten Wenschenleibes liefert die Bergleichung mit der Ensitehung des ersten Weibes d. i. der Eva.

Es ist nämlich undenkbar und zugleich gegen den Geist der Offenbarung, daß das Weib einen erhabeneren Ursprung ausweisen soll als der Mann. Nun steht aber sest, daß Eva aus einer Seitenrippe des Adam unmittelbar von Gott gebaut wurde (Gen. 2, 21 ff.); denn die allegorische Deutung dieses Vorganges seitens des vereinzelten Kazetan wird fast von allen Theologen als Schrulle verworfen. Sagt doch Paulus (1 Kor. 11, 8 f.): Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro. Etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum. Nur unter Boraussehung eines leiblichen Hervorganges aus Adam konnte dieser sprechen (Gen. 3, 23): "Das ist

nun Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleisch. Man soll sie Männin (virago) heißen, weil sie vom Manne genommen ist" (quoniam de viro sumpta est). Bezeichnet aber die sumptio de viro eine unmittelbare Handlung Gottes, dann kann die formatio de limo terrae keine bloß mittelbare Tätigkeit Gottes mehr bezeichnen. Folglich ist auch der Leid Abams aus der Schöpferhand Gottes unmittelbar hervorgegangen (vgl. Hummelauer, Comment. in Gen. p. 129 sqq., Parisiis 1895). Unter den Tatsachen, welche "die Grundlagen der christlichen Keligion berühren", führt die Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 (n. III) auch auf: "Die besondere Erschaffung des Menschen, die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Menschen, die Einheit des Menschengeichlechtes." Bgl. W. Lescher O. P., The Evolution of the Human Body, London 1899.

b) Die Lehre der Kirchenväter ist eine so einhellige, daß man auch nicht einen zugunsten der Mivarischen Sypothese umzudeuten vermöchte. Einige Stichproben genügen.

Pseudo-Gregor von Rhssa (Or. 2 bei M. gr. 44, 281): "Wenn einsach geschrieben stände: "Er schuf", so dürftest du benten, der Mensch sei gemacht worden wie die Tiere, Ungeheuer, Pflanzen, Kräuter. Um also einzusehen, daß du mit den Feldtieren nichts gemeinsam haft, hat Woses das eigene und besondere tünftlerische Sandeln Gottes bei beiner Erschaffung geschildert: "Es zu verteidigen, vergleicht Chrysoftomus (Hom. 8 in Gen. n. 2) den Menschen mit einem Könige, den Gott selber in die Schöpfung wie in seinem Palast einführen mußte. Tertullian (De carn. resurrect. c. 9) seiert ihn als ingenii divini curam, manuum Dei operam, molitionis suae regem, liberalitatis suae haeredem. Er hulbigt babei ber vriginellen Anficht, daß Adam auch in seiner leiblichen Physiognomie Christo, dem "zweiten Adam", genau geglichen und daß der Schöpfer dei der Bildung des Leibes Adams das Porträt Christi vor Augen gehabt habe. Tertullian. l. c. (bei M. lat. 2, 802): Quodeunque enim limus exprimedatur, Christus cogitadatur homo futurus. Die Patristif vergißt auch nicht, die Würde des aus der Seite Adams entsprungenen Weibes zu preisen. Sie macht den herrlichen Gedanken geltend: Eva sei nicht aus dem Haupte Abams gebildet worden, daß sie nicht herrsche; nicht aus dem Fuße, daß sie nicht geknechtet werde; sondern aus der Seite, daß sie vom Manne geliebt werde und den Hervorgang der Kirche aus der Seite Chrifti versinnbilbe. Ergreifend schilbert dies der hl. Augustinus (In loa. tr. 9 n. 10 bet M. lat. 35, 1463): Dormit Adam, ut fiat Eva; moritur Christus, ut fiat ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia (vgl. Concil. Viennense bei Denz. n. 480). Solche Aussprüche über die hohe Bürbe von Mann und Weib sind mit der Ansicht Mivarts (On the Genesis of Species p. 277 ff., London 1871; Lessons from Nature p. 177 ff., London 1876) ebensowenig in Einstang zu bringen, wie mit dem Darwinismus in seiner Anwendung auf den ganzen Menschen. Bgl. noch A. Jakob, Der Mensch, die Krone der Schöpfung, Freiburg 1900; *E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, 3. Aust., Freiburg 1906; J. Göttsberger, Adam und Eva, Münster 1910; K. Frank S. I., Die Entwicklungstheorie im Lichte der Tatsachen, Freiburg 1911; Alvis Schmitt, Der Ursprung des Menschen, Freiburg 1911.

Zweiter Satz. Bon Adam und Eva, dem ersten Menschenspaar, stammt das ganze Menschengeschlecht ab. Doctrina catholica.

Beweis. Die Einheit des Menschengeschlechtes ist tatholische

Lehre, wenn auch noch fein beflariertes Dogma.

Die bogmatische Kommission bes Batikanischen Konzils hatte solgenden Kanon vorbereitet: Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, a. s. (bei Martin, Collect. documentor. p. 30, Paderborn 1873). Als hävetischer Gegensat tritt uns der Prä- und Kodamitismus entgegen, welcher behauptet, daß schon vor Adam Menschen, also Präadamiten gegeben habe, dzw. daß zugleich mit Waam und Evanoch andere Menschenpaare, also Koadamiten, von Gott erschaffen worden seien. In ein sörmliches Shstem gebracht wurde der Präadamitismus zuerst von dem französischen Calviner Jsaak Pehrère (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi, 1655), welcher aber als Konvertis seinen Irrtum seierlich vor Papst Alexander VII. abschwor, sodann in neuerer Zeit unter Ausbietung eines sehr gelehrten naturwissenschaftlichen Apparates wieder aufgewärmt von Prof. Winchell (Preadamites, Chicago 1890). Indem die Berteidigung des cristischen Monogenismus gegen die Einwendungen der ungläubigen Natursorscher aus Haufarbe, Schädelbildung, Sprachverschiedenheit usw. der Apologetik überlassen bleiben muß, kommen hier lediglich die dogmatischen Beweisgründe in Betracht.

a) Die Bibel läßt keinem Zweisel daran Kaum, daß alle Menschen ohne Ausnahme — die Australneger, Chinesen, Südses-Insulaner nicht ausgenommen — von einem Stammpaar d. i. Adam und Eva abstammen. Diese Abstammungseinheit gewährsleiste von selbst auch die Arteinheit des Menschengeschlechtes, die selbst dann zu Recht bestehen bleibt, wenn die sog. Neandertalrasse zoologisch eine neue Art Menschen bilden sollte (Schwalbe), wogegen aber Klaatsch, Joh. Kanke u. a. entschieden Einspruch erheben; denn an solchen zoologischen Unterschieden hat das Dogma kein Interesse. In der Absicht des mosaischen Schöpfungsberichtes lag es,

den ersten Ursprung aller Dinge, also auch des Menschen, zu erzählen; folglich haben wir in Gen. 1, 26 ff. und 2, 4 ff. die Stiftungsurfunde des Menschengeschlechtes vor uns. Schon die seierliche Selbsteratung Gottes: "Lasset uns den Menschen machen" weist auf die Schöpfung eines höchst wichtigen, neuen Schöpfungsgliedes hin, das die dahin dem noch unvollendeten Ganzen sehlte. Zudem lesen wir ausdrücklich (Gen. 2, 5—7): Homo non erat, qui operaretur

terram . . . Formavit igitur Dominus Deus hominem (ργη, d. i. den Menschen sowohl als Art wie als erstes Individuum dieser Art).

Ebenso sicher steht aus der Bibel sest, daß Eva das erste Beib gewesen. Bgl. Gen. 2, 20: Adae vero non inveniedatur adiutor similis eius. Hätten aber schon damals andere Menschen, Präadamiten und Koadamiten, auf Erden gelebt, dann hätten vor Eva auch andere Frauen existieren müssen: sie selbst wäre solglich nicht das erste Beib. Nur in der Unterstellung, daß das ganze Menschlecht von Eva als der Stammutter abstammt, hat

ihr Eigenname "Eva" Sinn. Bgl. Gen. 3, 20: Et vocavit Adam nomen uxoris suae Eva, eo quod mater esset cunctorum viventium. — Mit dieser

Auffassung stimmen auch alle nachmosaischen Zeugnisse überein. So lesen wir Weish. 10, 1: (Adamus) primus formatus est a Deo pater ordis terrarum, cum solus esset creatus. Und Christus bestätigt (Matth. 19, 4): Qui secit hominem ad initio, masculum et seminam secit eos. Eindringlich wiederholt Paulus (UG. 17, 26): Fecitque (Deus) ex uno omne genus hominum (ἐξ ἐνὸς πᾶν ἐθνος ἀνθρώπων) inhabitare super universam faciem terrae. — Die Widerlegung der stripturistischen Gegengründe Pehreres s. bei Palmieri l. c. p. 251 sq.

b) Daß Penrere mit der einmütigen Baterlehre sowie ben synodischen Bestimmungen über die Universalität der Erbsunde und der Erlösung sich in offenem Widerspruche befinde, gab er

später willig zu.

Er felbst schrieb (Ep. ad Philotimum, Romae 1657): Fateor, me non latuisse, hypothesin (Praeadamitarum) diversam penitus ahiisse ah opinione s. Patrum necnon aherravisse a toto orthodoxorum Conciliorum canone: totamque doctrinae fabricam de homine lapso et redempto fundatam fuisse a Patribus et conciliis super hypothesi (sic!) de Adam primo omnium hominum formato. Un bie gemeinsame Abftammung aller bon einem Baare fnupft bie Patristik häusig die herrlichsten Reslexionen. So erblickt Ambrosius in dem Erschaffungsmodus der Stammeltern die Bürgschaft der Einheit des Menschengeschlechtes (De paradiso c. 10, n. 48 bei M. lat. 14, 298): Nec illud otiosum, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius costa facta est mulier, ut sciremus, unam in viro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Theodoret (Graecar. affect. curat. sermo 5 bei M. gr. 83, 944) betont, daß von der Abstammung von einem Paare die Überzeugung von der Stammeseinheit aller Menschen abhange, und fügt hinzu, daß Gott durch die Entnahme eines körperlichen Substrates aus Abam bem Weibe zu Gemute führe, "bag es nicht im Glauben, eine bom Manne verschiedene Natur zu bestigen, sich gegen die Männer widerspenstig erzeige (Ινα μηδέ κότη φύσιν έχειν έτέραν υπολαμβάνουσα την έναντίαν τοις άνδράσιν όδεύη). Endlich seit das Dogma von der Allgemeinheit der Erbfünde und die daraus entspringende Taufpflicht für alle Raffen und Bolfer, jowie der Glaubensfat von der Universalität der Erlösung durch Chriftus die Tatsache der Abstammung aller von Adam als ihr Fundament voraus. Letteren Gesichtspunkt hebt Augustinus hervor (Tract. 9 in Ioa. n. 10 bei M. lat. 35, 1463): In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantummodo ludaeorum; et quidquid figurabatur in Adam de Christo, ad omnes utique gentes pertinebat, quibus salus est in Christo. Die Löjung gegnerischer Schwierigkeiten f. bei van Noort l. c. p. 124 sqq.

c) Nicht jede Form von Präadamitismus ist häretisch, sondern nur jene, welche zugleich in Koadamitismus ausartet. Denn nur in der Annahme, daß in der nachadamitischen Menschheit gewisse menschliche Rassen einen präadamitischen Ursprung hatten oder haben, kommt die Universalität der Erbsünde und der Erlösung zu Falle.

Stellt man also mit Fabre d'Envieu (Les origines de la terre et de l'homme, Paris 1878) die allerdings sehr luftige Hydothese auf, daß schon lange vor Adam ein präadamitisches Geschlecht auf der Erde eingehauft gewesen sei, welches ader vor der Erschaffung des diblischen Adam längst mit Stumpf und Stil ausgerottet war, so bleiben wenigstens Erdsünde und Erlösung undehelligt bestehen, wenn auch der Wortlaut des mosaischen Schöpfungsberichtes dieser Anschauung immerhin noch unübersteigliche Steine in den Weg wälzen mag. Die fragliche Hydothese hätte überhaubt erst dann Aussicht, in ernstliche Erwägung gezogen zu werden, wenn der lange gesuchte, aber noch immer nicht gesundene sog. "Tertiärmensch Beweis erbrächte,

daß schon vor vielen Hunderttausenden von Jahren auf der Erde menschliche Wesen existiert hatten, deren Spuren in späteren geologischen Schichten vollskändig erloschen, um erst nach einer außgedehnten "menschellos" Zwischen vollstädenichen in der Eiszeit wieder zum Borschein zu kommen. Da der moderne Mensch zweisellos mit dem diluvialen Menschen der sog. Interglazialzeit in einem genetischen Zusammenhange steht, so müssen dehen ach katholischer Sehre in ein Abstammungsverhältnis mit dem diblischen Adam gebracht werden, wie auch die Forderung erhoben werden muß, daß nicht nur die schwarze und gelbe Rasse, sondern auch die nordamerikanischen Indianner und die Estimos des hohen Kordens zur adamitischen Bölsersamilie gehören. Über den "tertiären Menschen" vost. Joh. Ranke, Der Mensch, Bd. II., S. 477 ff., Beidzig 1910; H. Obermaier, Der Mensch der Borzeit, S. 381 ff, Berlin (1912). Im christlichen Altertume erschien die Annahme von Antipoden oder Gegensüssern mit der Kirchenlehre underträglich und blieb deshalb in kirchlichen Kreisen so lange berdönt, dis die geographische Möglichkeit der Bedölkerung der entsentesten Erdwinkel von einem Migrationszentrum aus die Sinheit des Menschengeschlechtes sicherstellte. Schon dem hl. Augustinus bereitete die Antipodenfrage viel Kodzerbechen (De Civ. Dei XVI, 9), während Lactantius sich mit unangedrachtem Spott darüber hinweggeseth hatte. Über eine auffallende Entscheidung des Papstes Zacharias gegen Bischof Biglius d. Salzburg, einen Zeitgenossen des hl. Bonisatius (vgl. Baron., Annal. ad an. 748), s. Poble, Die Sternenwelten und ihre Bewohner, 6. Ausl., S. 528 ff., Eöln 1910.

3weiter Artitel.

Die Wefensbestandteile des Menichen und das Berhältnis der Geistseel zum Leibe.

Weil der Mensch eine zusammengesetzte Natur besitzt, so sind zwei Fragen auseinanderzuhalten. Erstens: Wie viele Wesensdestandteile sind im Menschen dorhanden, zwei oder mehrere? Zweitens: In welchem Verhältnis stehen dieselben zueinander? Auf die erste Frage antwortet die Kirche mit der Dichotomie oder dem Dualismus, wonach der Mensch aus bloß zwei Wesensdestandteilen, Leib und Geistsele, zusammengesetzt ist. Die zweite Frage aber beantwortet sie mit der Lehre von der substantialen Natureinheit von Leib und Seele, insosern die vernünstige Seele die Wesensssorm des Leibes dildet. Das dogmatische Interesse an beiden mehr philosophischen Fragen begreift sich schom allein aus der höheren Erwägung, das Christus nicht nur wahrer Sott, sondern auch wahrer Wensch ist. Es bedarf wohl nur der Erinnerung, daß die Unterstagen von der Substantialität, Individualität und Geistigkeit der Menschnseles sich dogmatisch mit der Lösung obiger zwei Fragen miterledigen, so daß von einer besonderen Erörterung süglich abgesehen werden kann. Was die Willensstreiheit betrisst, die fraglos als natürliche Mitgist der Seele gilt, so ergibt sich ihre Eristenz aus der später zu erhärtenden Krüchenlehre, daß die Erbsünde die philos. Beweise in meinem Artitel "Wille" im Krüchenleziton, Bb. XII², 1640 ff., Freiburg 1901, woselbsst schauer.

Erster Satz. Der Mensch besteht aus nur zwei Besensbestandteilen, nämlich aus Leib und Geistseele. De fide.

Beweis. Alle philosophischen und theologischen Theorien, welche mehr als die zwei genannten Komponenten annehmen, verfallen der Häresie.

Von Platos berühmter Zwei- ober Dreiselentheorie abgesehen, huldigten vor allem die Gnostiker mit ihrer Dreiteilung: πνεύμα, ψυχή, δλη sowie die Manichäer mit ihrer Annahme einer "guten" und einer "bösen" Seele im Menschenleib dem häretischen Trichotomismus (vgl. S. Augustin., De duah. animadus c. 12). Auch Apollinaris nahm die Dreiteilung: νοῦς, ψυχή, σάρξ zur Grundlage seiner christologischen Höretie, derzusolge der Vogosfelbst in der (bloß sinnlichen) Seele Christi die sehlende Bernunft ersette (s. Christologie). Unter Abergehung der trichotomistischen Jrrtümer des arabischen Philosophen Averross und des Occam im Wittelalter erwähnen wir nur noch die Irrlehre Anton Günthers, welche troß formeller Festbaltung am Dichotomismus (Mensch — Synthesis von Geist und Katurjachiin dem Arturschen sinds und das "Katurleben" des Leibes nicht vom Geiste als dem Prinzip alles Lebens im Menschen herleiten komte und wollte (vgl. Kleutgen, Philos. d. Borzeit, Bb. II², n. 791 ff., Innsbruct 1878).

Das unsehlbare Lehramt hat auf der VIII. allgemeinen Synode

Das unsehlbare Lehramt hat auf der VIII. allgemeinen Synode zu Konstantinopel i. J. 869 den Dichotomismus zum Glaubenssatzerhoben und den Trichotomismus als keterisch verworfen (Denz. n. 338): Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem (μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν) habere hominem docente . . . in tantum impietatis quidam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare . . . pertentent. Itaque s. haec Synodus . . . talis impietatis inventores . . . magna voce anathematizat. Si autem quis

contraria gerere praesumpserit . . ., anathema sit.

a) Rach der Schriftlehre ist der Mensch unzweideutig in bichotomistischer Beise b. i. aus Leib und einer Seele gusammengesetzt. Anschaulich tritt uns die Wesenszusammensetzung des Menschen aus seinen Bestandteilen im zweiten Schöpfungsbericht entgegen (Gen. 2, 7): Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae (= Leib) et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae (= Seele, eigentlich "Lebensodem") et factus est homo (= Synthesis beider) in animam viventem. Dag unter bem "Lebensodem" nicht etwa eine selbständige Pflanzen- oder Tierseele, sondern die Geistseele gemeint sei, erhellt daraus, daß hier der Ursprung des ersten Menschen (= animal rationale) genetisch geschildert wird. Dazu tommt, daß der dichotomistisch tonstituierte Mensch mit dem Gen. 1, 27 ff. beidriebenen identisch ift, welcher "nach bem Bilde und Gleichnis Gottes" erschaffen "herrschen foll über alle Tiere der Erde" d. i. als intelligentes, freies Besen: folglich ist spiraculum vitae dasselbe wie anima rationalis. - Statt ber Sonthelis betrachtet hingegen der Prediger die Analysis b. h. Auflösung des Menschen in seine Bestandteile, deren er ebenfalls nur zwei fennt. Bgl. Bred. 12, 7: Et revertatur pulvis (= Leib) in terram suam, unde erat, et spiritus (= Geiffeele) redeat ad Deum, qui dedit illum. Zu Gott kann aber nur eine unsterbliche, also geistige Seele "zuruckehren". Bgl. Luk. 23, 46: "Bater, in beine Hände empfehle ich meinen Geist;" vgl. mit Joh. 12, 27: "Meine Seele ist betrübt."

Wo aber die Bibel unter bemfelben Text zwischen "Seele" (anima, ψυχή, Ε΄) und "Geist" (spiritus, πνεύμα, Πίλ) unterscheidet, da redet fie niemals einer Zweiseelentheorie das Wort. Bielmehr hat man es entweder mit einem poetischen Parallelismus zu tun, wie in den Pfalmen, oder mit einer Gegenüberstellung des höheren und niederen Seelenlebens, ober endlich mit der Unterscheidung des pneumatischen übernatürlichen Lebens in Gott den der bloß natürlichen Psiche im Naturleben. So erklären sich leicht Texte wie (Luk. 1, 46 f.): Magnisicat anima mea Dominum, et exultavit spiritus meus in Deo, salutari meo; oder (Hebr. 4, 12): usque ad divisionem animae ac spiritus (άχρι μερισμού ψυχής και πνεύματος); oder endlich (1 kor. 2, 14 f.): Animalis homo (ψυχικός δὲ ἀνθρωπος) non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei . . . spiritualis autem (δ δὲ πνευματικός) iudicat omnia. Mithin ift der Bersuch, die Günthersche Psychologie aus diesen und ähnlichen Texten auch biblifch zu ftuten (val. Rirchenlexiton, 1. Aufl., s. v. "Geift"), als fläglich gescheitert anzusehen.

b) Auch die Kirchenväter tennen nur den strengen Dichotomismus, was schon daraus hervorgeht, daß sie konsequent das Denk-

rinzip im Menschen schlechthin "Seele" nennen.

Das Wort "Seele" (anima, ψυχή) ift nämlich ein relativer Begriff als bezogen auf den Leid, das Wort "Seist" aber ein absoluter. Wer also den Feist" zugleich zur "Seele" macht, der behautet damit nur ein Ledensdrinzip im Menschen, die Geistseele (anima spiritualis). Auf die drei Bedenskreise der Begetation, Sinnlichseit und Vernunft hinweisend, sagt Gregor von Rhssa (De hom. opis. 14 bei M. gr. 44, 176): "Riemand aber glaube, daß drei Seelen im Menschengebilde zusammengehsercht seine (rpesc vorpeskoorhodat ψυχάς)..., so daß man die menschliche Natur als eine Seele ift ihrer Katur nach eine einzige (μία), nämlich vernünftig und kosstlos, weungleich durch die eine einzige (μία), nämlich vernünftig und kosstlos, weungleich durch die sinnliche Tätigteit (δια των αίσθήσεων) mit der ftofflos, wenngleich durch die finnliche Tätigkeit (διὰ τῶν αἰσθήσεων) mit der ftofflichen Natur vermischt." Schon vor ihm hatte Justinus Marthr, dem man vohl grundloß einen echten Trichotomismus dorwart, gesehrt (De resurr. fragm. 8): Τί γάρ έστιν ὁ ἄνθρωπος ἄλλ' ἢ τὸ ἐχ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζώον λογικόν; über die Orthodogie des hl. Irenäuß vgl. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäuß S. 162 ft. Münster 1894. Den dichotomistischen Standpunkt des hl. Augustinus offenbart klar sein Werk De anima. Die Bernunftbeweise f. bei S. Thom., S. th. 1 p. qu. 76 a. 3; Contr. Gent. II, 58.

Zweiter Sag. Bezüglich des Berhältniffes zwischen Leib und Geele gilt ber Glaubenssat, daß die Geistseele

unmittelbare Besensform des Leibes ift. De fide.

Beweis. Leib und Geele bestehen nicht nebeneinander in loser (mechanischer ober dynamischer) Berbindung, wie etwa ein Damon im Besessenen, sondern sind miteinander gur substantialen Natureinheit verbunden; folglich ist die Geistseele als solche die unmittelbare Befensform (forma substantialis) des menichlichen Leibes, so daß auch die sensitiven und vegetativen Lebensvorgange im Menschen auf diese selbe Bernunftseele als ihr Pringip gurudzuführen sind. Alle philosophischen Sniteme, welche diese substantiale Naturunion verwerfen (Plato, Cartesius, die harmonia praestabilita von Leibniz, Malebranche, psychophys. Parallelismus) laufen stracks ber tatholischen Glaubenslehre zuwider, welche auf dem Ronzil zu Bienne 1311 gegen den Franzistaner Petrus Johannis Dlivi also formuliert wurde (Denz. n. 481): Quiquis deinceps asserere,

defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.

In dieser hochwichtigen Definition, beren Wortlaut fich in scholaftischer Terminologie bewegt, find folgende Lehrstücke enthalten: 1. 3m Menfchen eriftieren nur zwei Wesensbestandteile, die anima rationalis und das corpus humanum (Dichotomismus; s. Satz 1); 2. die Bernunstseele selbst ist es, welche als wirkliche und wahre forma corporis den menschlichen Leib ein ein formiert" d. h. von innen beseelt und belebt, und zwar "durch sich selbst" (per se), also nicht durch Bermittlung einer zweiten, etwa sensitiven Seele, aber auch wesenhaft (essentialiter = per essentiam suam), also nicht bloß durch akzidentellen Einfluß, etwa dynamisch durch bloße Vermischung ihrer geistigen Energie mit den körperlichen Kräften; 3. folglich wird die Geistseele zur wahrhaften Wesensform des Leibes (forma corporis = forma substantialis corporis), also nicht bloß zu einer forma accidentalis seu assistens; woraus sich von selbst ergibt, daß auch alles vegetative und sensitive Leben im Menschen von der einen wirtuell zugleich vegetativen und sensitiven) Bernunftfeele ftammt. Olivi lehrte wirklich nur eine bynamifche Ginheit von Geiftfeele und Leib im Sinne Platos und Descartes', indem die Geiftfeele nur indirekt der die Seine Pintos und Descutes, indem die Geipfete nur indirekt dermittels der sensitiven Form zum motor, rector, stabilimentum des menschlichen Körpers wird. Auf der V. Lateranspunde 1512 hat Leo X. (Constit. "Apostolici regiminis" Sess. VIII) die Bienner Definition feierlich bestätigt. Gegen die Mißdeutung derselben durch die Günthersche Schule trat Pius IX. wiederholt auf, indem er einerseits detonte (Breve ad Archiep. Colon. d. 15. Iun. 1857 dei Denz. n. 1655): Noscimus, iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma, und anderseits einschärfte (Ep. ad Episc. Vratisl. d. 30. Apr. 1860): sententiam, quae unum in homine ponit principium, animam scil. rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, . . . cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio nec proinde sine errore in fide possit negari. Eine treffende Kritit Gunthers f. bei Damald, Schopfungslehre S. 176 ff., Paderborn 1885.

a) Wenn nach ber Schriftlehre ber Menich burch Berbindung des limus terrae (= Leib) mit dem spiraculum vitae (= Geistfeele) als "lebendiges Wesen" (anima vivens, בָּשׁ הַנָּה = ens vivum) konstituiert worden ist, so muß das ganze Leben im Menichen d. i. das Begetieren, Empfinden und Denten, von einer Geistfeele stammen, welche ihr eigenes Leben durch mahre und eigentliche "Information" dem Rörper mitteilt. Auf derfelben Borausfegung fußt die große Bision Czechiels auf dem Leichenfelde. Bgl. Ez. 37, 4 ff.: Ossa arida, audite verbum Domini . . . Dabo super vos nervos et succrescere faciam super vos carnes, et . . . dabo vobis spiritum et vivetis et scietis, quia ego Dominus. 3um Berständnis der erhabenen Prosopopoie beachte man folgendes: Nur zwei Befensbestandteile des Menschen werden erwähnt, nämlich ber Leib (Nerven, Knochen, Fleisch usw.) und der Geist (spiritus). Indem aber der Geist in die Knochen usw. fahrt, wird ber Leib wieder lebendig: folglich rührt alles Leben von ebendiefer Geiftfeele her, was nur auf Grund der substantialen Natursynthese der beiden Teile zu einem unum per se verständlich ist.

b) Die patristische Lehre kam aus Anlaß der christologischen Häresie des Apollinaris, Bischofs von Laodicea († 390), zur

flariten Aussprache.

Berühmt ift ber draftische Ausspruch Augustins sider die Apollinaristen (In Ioa. tr. 47, 9): Animam irrationalem eum (scil. Christum) habere voluerunt, rationalem negaverunt; dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt hominis. Er selbst huldigt durchweg dem Grundsate (De Civ. Dei XXI, 3, 2): Ab anima (scil. rationali) corpori sensus et vita. Die patristische Auffassung dom Verhältnis zwischen Leib und Seele als einer Naturverdindung spiegelt sich klar in dem beliedten Bergleich mit der hypostatischen Union wider, der auch in das Athanasianische Glaubensbekenntnis Eingang gesunden hat: Nam sieut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Bon eminenter Bichtigkeit ist das don den Kirchenvätern gegen den Arianismus und Apollinarismus verwertete christologische Axiom: Verdum assumpsit carnem mediante anima. Der Sinn ist folgender: Kur unter der Bedingung, daß der Logos eine Bernunstsele annahm, konnte und durste er auch förperliches Fleisch in den hydostatischen Berdand ausnehmen; denn seelenloses oder don einer blogen Tierseele (ψυχή ζωτική άλογος) belebtes Fleisch hätte sich weder für die Sottheit geziemt, noch den eigentlichen Erdsinusziberet erfüllt. Damit war zugleich ausgesprochen, daß nur das don einer Geistsele als der Besensform besetle Fleisch den Menschen zu derdenen, so ehr ill von Alexandrien: σωμα ψυχωθέν νοερώς und Sophtronen, sodeξ εμψυχος λογική, natürlich nicht im Sinne des hylozoistischen Pan-phydismus oder Spinozismus, sondern einzig im Sinne der Bienner Glaubensentschedung, welche solglich nicht aus der Philosophie, sondern unmittelbar aus den Offendarungsquellen geschöpft ist (f. Christologie).

- c) Unter den neueren Theologen wird mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit die weitergreisende Frage debattiert, ob aus der Bienner Glaubensentscheidung v. J. 1311 auch ein bündiger Schluß zugunsten des aristotelisch-scholastischen Holomorphismus d. i. der philosophischen Lehre von der substantialen Zusammensehung aller Körper aus "Wesensform und Urstoff" (forma substantialis et materia prima) statthaft sei, bzw. ob sich aus ihr ein dogmatischer Wink dafür entenhmen lasse, daß die Vernunstseele unmittelbar mit dem Urstoff (materia prima, δλη πρώτη), statt mit dem Leibe, verbunden sei.
- a) Letteres ift unzweiselhaft die Lehre des h.l. Thomas von Aquin, welcher nicht nur behauptet, daß die Geistsele forma corporis, sondern auch daß sie forma unica corporis sei. Bgl. S. th. 1 p. qu. 76 a. 4: Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Nach dem hl. Thomas ift folglich die menschliche Synthesis zu denken nicht aus "Leib und Seele", sondern aus "Urstoff und Seele", weil die Bernunstseete selbst ja den Urstoff erst zur materia secunda d. h. zum Leide aftuiert und ihm so daß esse corporis gibt. Die Scotisten hingegen sassen die Jusammensehung des Menschen anders auf, indem sie den Leib durch eine eigene forma corporeitatis konstituert und dann diesen fertigen Leib mit der Bernunstseele als dessen Wesensform beseelt sein lassen. Natürlich müssen zu lassen, die korma corporeitatis als eine undolksommene subordieine Korm ansehen, welche der

substantialen Erganzung und Bollendung bes Gangen burch bie Seele nicht hinderlich im Wege fteht. In diesem Sinne lehrt Scotus (in sent. 2 dist. 16 qu. 1): Anima est principium formale, quo vivum est vivum . . . Est anima immediatum principium formale essendi et immediatum principium operandi, fo daß (De rer. princip. qu. 11 art. 2) una forma rationalis dat esse triplex, scil. vegetativum, sensitivum et intellectivum. Allein die Seele gibt nicht unmittelbar das esse corporis, sondern dies gibt vielmehr die von der Seele verschiedene forma corporeitatis. So vor ihm schon Albert d. Gr. und später Suarez. So versteht man den scotistischen Folgesatz, daß beim Tobe der menschliche Leichnam seine alte forma corporeitatis behält, während die Thomisten gur Ginführung einer neuen (Leichen-)Form, ber fog. forma cadaverica, ihre Zussucht nehmen müssen. Beide Aufsassungen sind von Denksschweizigkeiten nicht frei. Jedenfalls ist aber diese ganze spekulative Frage keine theologische, sondern gehört in das Gebiet der Philosophie.

B) Wirklich hat das Bienner Konzil 1311 weder über die Existenz einer

materia prima noch über die Nichteristenz einer forma corporeitatis im Menschen eine Entscheidung treffen wollen. Nicht ersteres; denn sonst mußte man die ungeheuerliche Behauptung aufstellen, daß die Kirche das hylomorphische Körperschletem zum Glaubenssatz erhoben und solglich schon zum boraus die moderne Physit und Chemie, welche mit ber peripatetischen Anschauung im bewußten oder unbewußten Gegensatz stehen, als ketzerisch verworfen habe. Nicht letzteres. Denn nicht nur war gerade um die damalige Zeit die thomistische Doktrin die unter den Theologen am wenigsten beliebte, sondern es sind auch gerade scotistische Theologen gewesen, welche die synodische Formel aufgesetzt haben, und man kann boch nicht gut annehmen, daß die Franziskaner ihre eigene Orbensdoktrin der forma corporeitatis hätten durch das Konzil verdammen lassen wollen. "Daß das Viennense", sagt Schell trefsend (Dogmatik Bd. II, S. 287, Paderborn 1890), "diese Absicht nicht hat, beweift die unbestreitbare Rechtgläubigkeit der scotistischen und verwandter Schulen." Objchon ber Jesuit Schiffini (Disput. metaph. specialis, vol. l², p. 395) persönlich die thomistische Kehre mit viel Eiser und Glück vertritt, so sieht er sich doch genötigt, zur Mäßigung zu raten und vor jeder überstürzten Schlußfolgerung zu warnen. Solange der Atomismus der modernen Naturanschauung sowie der Scotismus ohne jede Beanstandung firchlicherfeits, wie bisher, gelehrt werben burfen, ebenfolange wird ber Bienner Definition Genuge geleiftet, wenn man fagt, bag bie Bernunftfeele als unmittelbare (Wesens-Form den menschlichen Leib (nicht: Urstoff) beseelt und informiert. Zum Ibersluß lich Pus IX. am 5. Juni 1876 jede extreme Ausbeutung pähstlicher und konziliarischer Entscheidungen auf Kosten der Nicht-Thomisten durch den nachmaligen Kardinal Czacti als "groben Mißbrauch" aufs schärffte migbilligen. Den Wortlaut Dieses Schreibens f. bei Schiffini a. a. D. Sochstens läßt fich mit Scheeben fagen, die thomistische Bebre "enthalte eine tiefere und konsequentere Auffaffung der kirchlichen Behre, indem sie die Vereinigung von Körper und Geist zu einer Wesenheit und demnächt die direkte Vereinigung der Seele mit dem innersten Wesenheit und demnächt die direkte Vereinigung der Seele mit dem innersten Wesen des Körpers, die volle Unselbständigkeit des Körpers der Seele gegenüber sowie die innere Vollendung und Einigung auch des Körpers als solchen durch die Seele schärfer betont. Aber eben wegen ihrer Tiese ist diese Vehre auch schwert verständlich und wegen der Zartheit, mit welcher sie behandelt werden muß, schwer zu handhaben; sie ist darum bei der Erklärung des Dogmas nicht allzusehr zu urgieren, um nicht auch dieses in Schwierigkeiten zu verwickeln, deren Lösung nur für besonders begabte und ad hoc geschulte Geister möglich oder verständlich ist" (Dogmatik Bd. II, S. 153). Zur ganzen Frage dgl. Batolla, La lettre de M. Czacki et le Thomisme, Paris 1878; Junsbr. Zeitschrift für kath. Theologie, 1889, S. 172 ff.; Zigliara, De mente Concilii Viennensis, Romae 1878. Über Olivis Leben und Schriften vgl. Archiv für Lit.- u. Kirchengesch. des MA. II, 377 ff.; III, 409 ff., Freiburg 1886—87. Rach Entdeckung der Originalschrift Olivis (Cod. vat. lat. 1116) durch P. Chrle S. I. ist die Frage jeht vollständig im Sinne unserer obigen Ausführungen aufgeklärt. Bgl. P. B. Jansen S. I., Die Lehre Olivis über das Berhältnis von Leib und Seele, Münster 1918.

Dritter Artitel.

Die Unfterblichfeit ber menschlichen Seele.

1. Häresie und Rirche. — Es gibt eine dreifache Unsterblichteit: die essentielle Gottes, die natürliche der Seele, die übernatürliche des leiblichen Menschen. Daß die Seele Unsterblichkeit überhaupt besitzt, ist deklariertes Dogma. Daß diese Unsterblichkeit eine natürliche, auf einem Rechtsanspruch der Natur beruhende ist, darf als Kirchenlehre bezeichnet werden.

Während die Kirche bezüglich dreier Wahrheiten d. i. des Daseins Gottes, der Geistigkeit der Seele und der Willensfreiheit, sogar deren philosophische Beweisdarkeit behauptet (vgl. Deer. Congr. S. Indicis 1865: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine prodare potest; s. Allgem. Gotteslehre d. S. 15), begnügt sie schich hinsichtlich der Unsterdlichkeit damit, dieselbe als eine auf der Einsachbeit und Geistigkeit der Seele beruhende Tatsache dogmatisch seine auf der hilosophischen Beweisdarkeit oder Unbeweisdarkeit offen läßt. In keinem Zeitalter hat es an Bestreitern der Unsterdlichseit gesehlt, welche in der Kirche aber stets als Häreiter anseisdarkeit unsche

gesehen wurden.

- a) Aus dem chriftlichen Altertume ift nach dem Berichte des Eusedius (Hist. eccl. VI, 37) und des hl. Augustinus (De haeres. 83) die arabische Sette der sog. Hydnopschäften des 3. Jahrhunderts zu erwähnen, welche dem "Seelenschlaf" (önvoz huxiz) d. i. dem zeitweiligen Untergang der Seele zwischen der Zeit des Todes und der der Auserstehung des Fleisches das Wort redeten. Wie Nicehhorus Kallistus (Hist. V, 23) erzählt, soll Origenes auf einer arabischen Shnode i. J. 247 gegen diese Häresie mit einer solchen Macht überzeugender Beredsamkeit ausgetreten sein, daß er sämtliche Irrenden in den Mutterschoß der Kirche zurücksührte. Einer anderen noch radikaleren Sette, der sog. Irrhe zurücksihrte. Einer anderen noch radikaleren Sette, der sog. Irrhezurzu, welche die Menschenselen ganz nach Weise der Tierseelen im Tode absterden ließen, gedenkt der hl. Joh. don Damaskus. Die Lehre dom "Seelenschlaf" verstößt nicht direkt gegen das Dogma don der Unsterdlichseit, namentlich dann nicht, wenn das Fortleben der Seele im traumartigen, halbbewußten Zustande zugestanden wird. Allein schon Tertullian bekämpste auch letztere Vorstellung (De anima c. 58): "Was soll dem während jener Zeit geschehen, da wir in der Unterwelt sind? Werden wir schlasen? Aber die Seelen schlafen nicht einmal in den Lebenden." Unter den Sprern vertrat den Seelenschlaf Aphraates (336 n. Chr.).
- b) Im Mittelalter trat die Unsterblichkeitsfrage in eine neue Phase, als gegen Ende des 15. Jahrhunderts heidnisch gesinnte Humanisten, darunter insbesondere Pomponatius, vom Glanze der Renaissance geblendet, mit der Behauptung hervortraten, die Menschenseele sei von Natur aus sterblich, oder was sachlich auf dasselbe hinauslief, es gebe keine individuellen Bernunst-Seelen, sondern nur eine allgemeine Menschheitsseele (intellectus universalis), an welcher die einzelnen mit ihren niederen Seelen gemeinschaftlich teilnähmen (Averroismus). Gegen diese Häresie trat das V. Lateranum (1512) unter Leo X. mit einer wichtigen Lehrentscheidung auf

(Const. "Apost. regim." bei Denz. n. 738): Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus.

Der Papst begründet seine Glaubensentscheidening weiter also (l. c.): cum illa (scil. anima intellectiva) non solum vere et per se et essentialiter humani corporis sorma existat, sicut in . . . Viennensi Concilio continetur, verum et immortalis et pro corporum, quidus infunditur, multitudine singulariter (= individualiter) multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit. Eine Analyse der Definition und ihrer Begründung stellt solgende Geschährbunkte als maßgebend heraus: 1. Zwei Irrtümer werden gleichzeitig gebrandmarkt, nämlich die Lehre von der "Sterblichkeit der Bernunstselle" und die don der Existenz einer "allgemeinen Kenschheitssell", woraus don selbst folgt, daß der kontradiktorische Gegensaß, also sowhl die Unsterdickeit als die Individualität der Bernunstsele, katholisches Dogmaist; 2. die Individualität der Seele ist die notwendige Boraussekung sür die persönliche Unsterdlichkeit und wird deshalb besonders hervorgehoben, teils durch Berusung auf die Bienner Glaubensentscheidung von der sorma corporis, teils durch den Hinweis auf den individuellen Ursprung der einzelnen Menschenseleen dei der Zeugung; 3. die Unsterdlichkeit der Seele nimmt unsere Definition im Sinne einer phhsischen Unzersördarkeit (incorruptibilitas), welche aus der Natur der Seele als einer geistigen Substanz von selbst ersließt, wie denn am Kopse der Entscheidung den Kensche und dem Auferstehungsmenschen Menschen und dem Lusterblichkeit aus Gnade, wie sie dem paradiessischen Menschen und dem Verben wird. Die Lateranentscheidung ist mithin, wie die wichtigste, so die klarste Kundgebung des kirchlichen Behramtes in Sachen der natürlichen Unsterdliches kerbeit der Seele.

- c) In der Neuzeit endlich ift es insbesondere der Materialismus und (emanatistische) Pantheismus, welcher mit der Seistigkeit einer individuellen Seelensubstaaz zugleich deren natürliche Undergänglichkeit aufhebt. Der Materialismus kennt nur eine Unsterdlichkeit don Stoff und Kraft (Büchner), der Pantheismus und Monismus nur eine solche des unpersönlichen Absoluten, den welchem der sein Teil sind. Borläusig begnügte sich das Vatiskanum (s. o. S. 330) mit der grundfählichen Berurteilung des Materialismus und Pantheismus sowie mit der lehramtlichen Feststellung der Seistigkeit der Seele, welche die philosophische Unterlage ihrer natürlichen Unsterdlichkeit der Syl. IV. Later. 1215 und Vatic. Sess. III. cap. 1: ac deinde (condidit) humanam (creaturam) quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (s. o. S. 329).
- 2. Der Offenbarungsbeweis. Obschon eigentlich der Eschatologie die besondere Aufgabe zufällt, die Unsterblichkeit der Seele als "ewiges Leben" bzw. als "ewiges Feuer" im großen Stile zu beweisen, so darf doch eine so fundamentale Glaubenswahrheit hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden.
- a) Bezüglich der Schriftlehre ist in gegnerischen Kreisen die Borstellung allgemein verbreitet, daß dem Alten Testamente der Unsterdlichkeitsglaube fremd geblieben und erst allmählich nach einem langen und mühsamen Entwicklungsprozeß zuletzt zum Durchbruch gelangt sei. Wenn nun auch zugestanden werden muß, daß die Idee zeitlicher Belohnung und Bestrafung im Diesseits den jüdischen

Borstellungstreis mehr fesselte als die Bergeltung im Jenseits, so entbehrt bennoch die maflose Behauptung ber rationaliftischen Bibelfrititer jeder tatfächlichen Unterlage. Schon das Protoevangelium mit der Berheifzung der Erlösung durch den Abstamm des Beibes ober den "Schlangentreter" verlore jeglichen Inhalt und Sinn, wenn bie zu erlösenden Geelen beim Tobe ins Richts gurudfanten. Die Patriarchen betrachten ihr irdisches Dasein als eine Zeit der "Pilgerschaft" (Gen. 47, 9; vgl. Hebr. 11, 13 ff.), ihren Tod aber als ein ewiges "Bersammeltwerden ju den Batern" (Gen. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32). Beil aber diefes "Bersammeltwerden" ausdrudlich vom "Begrabenwerden" an einem gemeinsamen Orte unterschieden wird (Gen. 25, 8 f.; 35, 29; 49, 32 u. ö.), so hat Moses deutlich ben Fortbestand der Geelen im Jenseits gelehrt. Auch die mosaifche Bendung vom "Sinabsteigen in die Scheol" bezieht sich nicht auf das Grab, sondern die "Unterwelt" (άδης) als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen (Gen. 37, 35; 42, 38; 44, 29 u. ö.) Zum Beweise der Auferstehung des Fleisches berief sich Chriftus gegenüber den Saddugaern ausdrudlich auf Exod. 3, 6, hinzufügend: Non est Deus mortuorum, sed viventium (Matth. 22, 32). Läkt sich die persönliche Unsterblichfeit vielleicht deutlicher ausdruden als im Ausspruch des frommen Job (19, 26 f.): Videbo Deum meum. quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo? Insbesondere sind die fog. Sapientalbucher reich an Zeugnissen für die Unsterblichkeit. Bgl. Weish. 3, 3 ff.: Visi sunt (iusti) oeulis insipientium mori, ... illi autem sunt in pace, ... spes illorum immortalitate plena est; 4, 7: Iustus si morte praeoccupatus fuerit, in refrigerio erit. Der Geist des Samuel erichien Saul und fprach (1 Ron. 28, 15): "Warum haft bu mich beunruhigt, daß man mich aufwedte?" Daß aber in allen diefen Schriftstellen die Unfterblichfeit nicht als freies Gnadengeschenk Gottes, sondern als natürliche Mitgift der Geistseele aufgefaßt wird, erhellt aus der natürlichen "Gottebenbildlichkeit", in welcher die Geiftseele erichaffen wurde (Gen. 1, 26); denn die Geiftseele ift nicht darum ein Ebenbild Gottes, weil sie Pringip des vergänglichen vegetativen und sensitiven Lebensfreises im Menschen ist, sondern weil sie als unverganglicher Geift bem unendlichen und unfterblichen Gottgeifte abnlich ift. — Da die Rationalisten den Standpunkt des Neuen Testamentes wegen seiner Evideng zu befritteln augerstande sind, so habe es mit dem befannten Ausspruche Christi sein Bewenden (Matth. 10, 28): Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. Die ausführe liche Lehre des Paulus j. 1 Ror. 15, 1 ff.; Hebr. 11, 13 ff.; dazu F. Schmid. Der Uniterblichfeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel, Brixen 1902.

Man hat grundlos behauptet, daß wenigstens im Efflesiaftes bie Unsterblichkeit in Zweifel gezogen werbe, weil er den Tod des Menschen und des Lastviehes auf die gleiche Stuse stelle. Bgl. Pred. 3, 19: Unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Allein wie aus dem Kontexte klar hervorgeht, will der Hagiograph mit seinem Bergleiche nicht die Unsterblichkeit der Seele leugnen, sondern nur die augenscheinliche Sterblichkeit der leiblichen Menschen betonen, in bezug auf welche der einste mals nach Gottgleichheit ringende Mensch zur Strafe für seinen unbanbigen Stolz dem sterblichen Tiere gleichgesetzt worden ist (vgl. Gen. 3, 22). Diesen Gedankenzusammenhang stört auch nicht die zweiselnde Frage (Pred. 3, 21): Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus iumentorum descendat deorsum? Denn gerade der Prediger ist es, der die Unsterblichkeit der Seele später sehr stark hervorhebt (12, 7): Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. Folglich kann obige Frage jedenfalls nicht als Berneinung ober Bezweiflung deffen, was hier so bestimmt ausgesprochen wird, aufgefaßt werben. ist die Stelle denn zu erklären? Die Ausleger zeigen verschiedene Auswege. Nach den einen soll der Hagiograph im Redeton gewöhnlicher Leute sich bewegen, welche swischen ben außeren Begleiterscheinungen bes Sterbens am Menschen und Tiere keinen sonderlichen Unterschied mahrnehmen: Zudungen, Augenbrechen, Agonie find bei beiden gleich. Rach Cietmann (Comment. in Eccles. et Cant. Canticor. p. 172 sqq., Paris. 1890) foll der Prediger ledig-lich die Ungewißheit des jenseitigen Loses im Sinne einer "seligen Unsterdichteit" zum Ausdruck bringen wollen, da er furz vorher (3, 17) das "Gericht Gottes" erwähnt hatte; in dieser Fassung böte der Text sogar eine Betweißftelle mehr für die Unsterblichkeit Roch andere endlich deuten mit Cornelh (Introd. in utriusque Test. libr. sacros vol. II p. 179 sqq., Paris. 1887) bie Stelle auf die Unachtsamteit der leichtfinnigen Menge in folden Fragen, etwa in der Form: "Wer überhaupt betrachtet denn den aufwärts steigenden Geist bes Menschen und die abwärts strebende Seele des Biehes?" Ubrigens konnten die Juden vor Christus keine so ausgebildete Jenseitsvorstellungen haben, wie das Christentum mit seiner Lehre von der himmlischen Gottanschauung; daher die düstere Ausmalung jener gefürchteten Unterwelt, welche sie Scheol nannten. Bgl. Zapletal O. P., Das Buch Rohelet, 2. Aufl., Freiburg 1911.

b) Die Patristit hat natürlich eine Wahrheit, welche Die Grundlage ber driftlichen und natürlichen Ethit wie ber gangen übernatürlichen Seilsordnung bildet, nicht nur einstimmig verfündet, fondern

auch philosophisch zu vertiefen und zu begründen gesucht.

Schon ber unbefannte Berfaffer bes Briefes an Diognet bekennt: Immortalis anima habitat in corpore mortali. Der hl. Frenäus fügt den philosophischen Grund bei (Adv. haer. V, 7, 1 bei M. gr. 7, 1139): incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest. Ahnlich Tertullian (De testim. an. c. 4 sq.), Gregor von Rhssa (Or. catech. c. 8), Ambrosius (De bono mortis c. 9). Ein ganzes Buch de immortalitate

animae hat Augustinus geschrieben.
Ginige altere Schriftfeller, wie ber Berfaffer ber britten pfeudoklementinischen Somitie (bei M. gr. 2, 115) steben im Berbachte, ber Ausmerzung ber bofen Seelen burch einen göttlichen Bernichtungsatt bas Wort gerebet zu haben. Unerträglich ift 3. B. die Behaudtung Tatians (Or. c. Graec. 18 bei M. gr. 6, 833), daß "die Seele stirbt (θνήσκει) und mit dem Körper aufgelöst wird, wenn sie die Wahrheit nicht erkennt, hernach aber am Weltende mit dem Leibe wieder aufersteht (ανίσταται), um durch Strafqualen in der Unsterblichkeit den Tod zu empfangen". In anderen Fällen ist Borsicht im Altreil gleichwohl geboten, weil manche beanstandete Aussprüche eine orthodoxe Deutung zulassen. Wenn z. B. Justinus Marthr trot mancher verbächtiger Wendungen schreibt (Dial. c. Tryph. c. 5 bei M. gr. 6, 486): Neque immortalis

anima dicenda est; nam si immortalis, etiam profecto ingenita (increata) est, so hat er wahrscheinlich die natürliche Unsterblichteit nicht leugnen wollen, sondern nur die essentielle, die Gott als dem unerschaffenen Sein allein zustommt; denn das Geschöpf ist in einem ganz anderen Sinne unsterblich wie der Schöpfer. Bgl. 1 Tim. 6, 16: qui solus habet immortalitatem. Die Vernunstdeweise s. Thom., Contr. Gent. II, 79 sqq.; dazu Ph. Kneib, die Unsterblichseit der Seele dewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen, Wien 1900; F. C. Kempson, The Future Lise and modern Difficulties, London 1907; Elde, Future Lise in the Light of ancient Wisdom and modern Science, London 1907.

Bierter Artifel.

Der Urfprung ber einzelnen Menichenfeelen.

Wenn die nachadamitische Menschheit nicht wie Adam und Eva einem eigentlichen Schöpfungsakte ihr Dasein verdankt, sondern durch geschliche Zeugung sich sorthstanzt nach dem göttlichen Gedote: "Wachset und mehret euch," so entsteht die sür den Theologen und Philosophen gleich wichtige Frage, auf welche Weise denn die Geisstelle der einzelnen Wenschen entsteht. Die Dogmengeschichte berichtet von drei Bersuchen, das schwierige Problem zu lösen. Nach der Präezistenzlehre sollen alle Seelen schon vor der Zeugung existieren und in ihren Leib wie in einen Kerker eingeschlossen werden. Dasgegen behauptet der Generatianismus, der in seiner gröberen Fassung auch Traducianismus genannt wird, das die Eltern nicht nur den Leib, sondern auch die Seele des Kindes zeugen. Der Kreatianimus endlich lehrt, das der Schöpfer selber jede einzelne Seele aus Nichts erschaffe und zu gegebener Stunde mit dem elterlichen Zeugungsprodukt verbinde.

Erster Satz. Die Präexistenzlehre oder die Annahme eines vorleiblichen Daseins der einzelnen Seelen ist härestisch. Do fide.

Beweis. Entweder saßt man mit Plato und Origenes die Präexistenz der Seelen auf als ein vorleibliches Leben, verbunden mit einer sittlichen Ratastrophe, zu deren Sühnung als Strase eine Einkerkerung in die Leiber ersolgt, oder aber man nimmt in weniger schroffer Aussassung einen vorleiblichen Zustand sittlicher Unbeslecktheit oder Gleichgültigkeit an. Beide Annahmen, namentlich die erste,

laufen ichnurstrads bem Glauben guwider.

a) Denn im ersten Falle wird, da die Einkerkerung eines Geistes in einen Leib nur als eine gewaltsame, unnatürliche Zwangsverbindung gedacht werden kann, die substantiale Natursynthese von Leib und Seele, wie sie die Bienner Synode desiniert hat (s. o. S. 376 f.), aufgehoben und zu einer bloßen unio per accidens nach Art der dämonischen Besessenheit herabgedrückt. Dazu kommt die ausdrückliche Schriftlehre, daß der von Gott erschaffene erste Mensch "gut" war, wie alle übrigen Schöpfungswerke, und erst durch den späteren Sündenfall böse wurde (vgl. Gen. 1, 31; Röm. 5, 12 ff.): solglich war die Seele Adams zur Zeit der Bildung seines Leibes rein und sündenfrei und wurde im selben Augenblicke erschaffen, in welchem sie dem Leibe vom Schöpfer eingehaucht wurde. Also hatte sie kein vorleibliches Leben geführt, während dessen sietllichen Katastrophe hätte zum Opfer fallen können.

Ein Gleiches gilt von den Seelen der adamitischen Nachkommenschaft, wie denn Paulus z. B. von Csau und Jakob bezeugt (Nöm. 9, 11 f.): Cum nondum nati fuissent aut aliquid boni egissent aut mali . . , non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: quia maior serviet minori. Begen dieses organischen Jusammenhanges mit undestreitbaren Offenbarungswahrsheiten finden wir die origenistische Präexistenzlehre vom tirchlichen Lehrant schon frühzeitig verurteilt. So erließ das Konzil von Konftantinopel i. 3. 543, beffen Lehre die Allgemeine Shnode 553 zur ihrigen machte, gegen Origenes folgenden Kanon: Si quis fabulosam animarum praeexistentiam et, quae ex illa consequitur, restitutionem (ἀποκατάστασιν) asseruerit, a. s. Gegen die Prizcillianisten, die den Jrrtum des Origenes teilten, schritt die Synode von Braga i. J. 561 ein (Denz. n. 236): Si quis animas humanas dicit prius in coelesti habitatione pecasse et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sieut Priscillianus dicit, a. s. — So hatte übrigens schon die Borzeit geurteilt. Denn wie Gregor don Razianz (Or. 37 n. 15 bei M. gr. 36, 300) die Präeristenzlehre des Origenes als "sehr absurd und untirchlich" (λίαν άτοπον και ούκ ένολησιαστικόν) derpönt, so verwirft auch Gregor d. Rhssa ausdrücklich die Lehre von einer dorivelichen Katastrophe und fügt dei (De an. et resurr. bei M. gr. 46, 125): "So bleibt also nur übrig, ein und denselben Ansang der Existenz (ἀρχήν της συστάσεως) für Leib und Seele anzunehmen." Bon ben noch nicht geborenen Rindern sagt Augustinus (Ep. 217 ad Vital. 5, 16 bei M. lat. 33, 984): Scimus nondum natos nihil egisse in vita propria boni seu mali nec secundum merita prioris vitae, quam nullam propriam singuli habere potuerunt, in huius vitae venire miserias. Endlich erstärt Christ v. Alexandrien (ln Ioa. l. I c. 9 bei M. gr. 73, 133): "Sehr abgeschmackt ist die Meinung, daß die Seele präexistiere (προυπάρχειν) und wegen vor-leiblicher Sünden in den irdischen Körper hinabgeschickt werde."
b) Aber auch die zweite mildere Fassung, wonach die einzelnen

Menschenseelen ein vorleibliches Leben sittlicher Reinheit geführt haben sollen, verstößt wider das Dogma. Zwar stütt Remesius (De nat. hom. c. 2) diese von ihm vertretene Ansicht auf den fadenscheinigen Grund, daß Gott nach Bollendung des sechsten Schöpfungswerkes ruhe, also keine Seelen aus Richts mehr erschaffe. Allein schon Augustinus bemerkte (De anima et eius origine I, 7): Haec dogmata, quibus putatur anima ante carnem habuisse aliquem statum bonum et meritum bonum, si forte nescis. in antiquis haereticis et recentius in Priscillianistis iam catholica damnavit Ecclesia. Sicherlich hat der fog. "Brief Leos des Großen an Turribius, Bischof von Aftorga", jedwede Form

von Präexistenzianismus als glaubenswidrig verurteilt. Denn wir lesen (Leo M., Ep. 15, 10 bei M. lat. 54, 685): Animae humanae, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. Hiermit ist auch die neuere Präexistenziehre von Kant und Schelling gerichtet. Es bedarf nur der Erinnerung, daß die sog. Metempsychose oder "Seelenwanderung" (Pythagoreer, Basilides) als besondere Abart des Präexiftenzianismus gleichfalls ber gefunden Bernunft wie bem geoffenbarten Glauben zuwiderläuft. Ein Cleiches gilt von der sog. In volution atheorie, welche alle zufünstigen Einzelseelen nach Art einer Einschachtelung bereits in Abam verborgen gewesen sein und sutzelstve auf die zu zeugenden Individuen verteilt werden läßt (Panspermie).

Zweiter Satz. Sowohl der grobe Generatianismus als auch die milderen Fassungen desselben sind unbedingt gu

verwerfen. Sententia theologice certa.

Beweis. a) Der grobe Generatianismus, auch Traducianismus genannt (von tradux — Segling), läßt die Seelen der Kinder unmittelbar aus dem männlichen Sperma (semen corporale) entstehen, so daß dieselben gewissermaßen bloße "Ableger" oder "Seglinge" der Elternseelen sind. Die bekanntesten Vertreter dieser grobssinnlichen Anschauung sind im Okzident Tertullian, im Orient Apollinaris gewesen.

Ersterer lehrte, daß von den Seelen der Zeugenden der Reim einer neuen Seele fich abloft, als "Reis vom Stamme Abam". Bgl. Tertull., De anima c. 19: Anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis cum omni sua paratura pullulabit tam intellectu quam sensu. Weil jedoch ein ftofflicher Zeugungsursprung höchften's auf die Tierseele paßt, so liegt in dieser absurden Gleichstellung von Tier und Mensch allein ichon eine vollgultige Selbstwiderlegung bes Traducianismus. Denn während die Tierseele im Stoffe aufgeht, also auch aus der Potenz des Stoffes zeugungsweise hervorgehen kann, kann hingegen die geistige Seele der Zeugenden wegen ihrer Einfachheit und Geistigkeit keine stofflichen Reime her-geben, aus denen sich die neue Seele des Rindes entwickeln foll. Die Sachlage wird dadurch nicht verbeffert, daß Tertullian zwischen humor und calor seminis unterscheidet und aus diesem die Seele, aus jenem den Leib des Gezeugten herleitet; denn die "Wärme" vermag ebensowenig wie die "Feuchtigfeit" den unfterblichen Beift aus fich hervorgeben zu laffen. Bielmehr ift die blode Borstellung, als ob das Fleisch überhaupt den Geift aus sich zu gebären vermöchte, entweder mit dem Materialismus schon identisch, oder sie führt doch geradewegs zu ihm hin. Daher hat Tertullian es sich gefallen lassen müssen, daß er einsach zu den Materialisten gerechnet wurde (s. Allgem. Gotteslehre o. S. 129 f.). Auch heute noch wohnt der Argumention Beweisekraft inne, mit welcher Lactantius die Absurbidäten des Traducianismus aufbedte (De opif. Dei ad Demetr. c. 19): Illud quoque venire in quaestionem potest, utrumne anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utro-que generetur. Sed ego in eo iure ab ancipiti vindico: corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis animus non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili (i. e. spirituali) nihil potest descendere. Atque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet, ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab Deo sublacet, ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo Patre. Bezeichnend für die tirchliche Auffassung ist die Tatsache, daß Kapst Beneditt XII. i. J. 1342 von den Armeniern als Borbedingung für ihre Union mit Kom die Berwerfung des Sates verlangte (Denz. n. 533): quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sieut corpus a corpore et angelus etiam unus ad alio (vgl. Raynald, Appal de anima ad alio (vgl. Raynald, Appal de anima patris sui, sieut corpus a corpore et angelus etiam unus ad alio (vgl. Raynald, Appal de anima patris sui, sieut corpus ad anima patris sui, sieut corpus ad anima patris sui, sieut corpus ad anima patris sui, sieut corpus ad anima patris sui, sieut corpus ad anima patris sui, sieut corpus a corpore et angelus etiam unus ad alio (vgl. Raynald, patris sui). Annal. eccles. ad a. 1341 n. 50). Die armenischen Bischöfe konnten indes in ihrer Antwort versichern (bei Martene, Vet. monum., tom VII p. 319): Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore . . . semper fuit excommunicatus in ecclesia Armenorum, et maledictus sit.

b) Was die seineren Formen des Generatianismus betrifft, so unterliegen sie auch nicht annähernd einer so strengen Verurteilung wie der grobsinnliche Traducianismus, wenn auch beide prinzipiell aus der gleichen Wesensstuse stehen mögen. Der Hauptunterschied zwischen beiden Abarten liegt darin, daß der gemilderte Generatianismus zu einer Art "geistigen Samens" (semen spirituale) seine Zuslucht nimmt und eben hierdurch wenigstens der Geistigkeit der Seele gebührend Rechnung trägt, obschon der bloke Begriff eines

geistigen Samens freilich zu den metaphysischen Mitgeburten gehört. Die unzweideutige Hinneigung einiger Kirchenväter zu generatianischen Vorstellungen — man nennt Theodor Abutara (Opusc. 35), Mafarius (Hom. 30 n. 1) und Gregor von Nyssa (De opis. hom. c. 29) — hat nicht wenig dazu beigetragen, die Entschiedenheit und Stetigkeit einer ungetrübten kirchlichen Tradition zu beeinträchtigen und den vollständigen Sieg des allein haltbaren Kreatianismus aufzuhalten.

Es ist eine unleugbare geschichtliche Tatsache, daß volle acht Jahrhunderte hindurch — von Augustinus († 430) bis etwa auf Petrus Lombardus († 1164) — fich ein gewiffes Zagen und Schwanken in der Frage nach bem Seelenursprung geltend machte und eigentlich erft mit Thomas von Aquin eine feste, entschiedene Rückehr zum Kreatianismus angebahnt wurde. Das Stadium bes Zweifels hebt an mit Augustinus. Dies hatte freilich seinen guten Erund. Wenn der große Kirchenlehrer es nicht wagte, sich unentwegt auf den Boden des Kreatianismus zu stellen, so lag dies vornehmlich darin, daß die Pelagianer ostentative Anhänger dieser Lehre waren, um besto wirksamer die Lehre von der Erbfunde bekampfen zu können. Denn fie schloffen also: Aus der hand bes Schöpfers kann nichts Unreines, Sündliches hervorgehen; da nun die einzelnen Kinderseelen unmittelbar aus Nichts erschaffen werden, so können sie von keiner Erbfünde besteckt gedacht werden. Nicht imstande, den spiksindigen Einwand zu lösen, suchte Augustinus sich mit der Idee der elterlichen Seelenzeugung zu befreunden, weil ihm diefe von der Fortpscanzung der Erbsünde bessere Rechenschaft zu geben schien. E. legte sich die Sache derart zurecht, daß er die Möglichkeit eines geistigen Samens (semen incorporeum) vorschützte, aus welchem auf eine uns unbegreifliche Weise bei der Zeugung sich die Seele des Kindes entwicke und, weil gezeugt, auch in die Erbsünde verstrickt werde Bgl. S. Augustin, Ep. 190 ad Optatum: Incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum a patre currens in matrem. Die Idee einer körperlichen Seelenzeugung aber wieß er entschieden zurück (l. c 4, 14 bei M. lat. 33, 861): Illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus homini primo dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt et corpulentis seminibus exoriri: que perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur. Gleichwohl ist Augustinus niemals ein entschiedener Anhänger des Generatianismus gewesen; er blieb ein Zweifler sein Leben lang. Boll Demut will er lieber seine Unwissenheit eingestehen (Contr. Iulian. V, 4): Libentius disco quam dico, ne audeam docere, quod nescio. In feinem höchst interessanten Brieswechsel mit dem hl. Hieronhmus, einem entschiedenen Areatianer, beteuert er unumwunden, wie gerne auch er Kreatianer sein möchte, wenn er nur wüßte, wie die Seelenerschaffung sich vertrage mit der erbsündlichen Besleckung. Bgl. S. Augustin., Ep. 166, c. 8, n. 25 (bei M. lat. 33, 731): Unde illa de novarum animarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam (peccati originalis) non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua . . . Ecce volo, ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo. Hieraus folgt, daß Augustinus weder für noch gegen den Rreatianismus als Traditionszeuge angerufen werden fann.

c) Das unbestrittene, hohe Ansehen bes großen Augustinus war für sich allein start genug, um die beregten Zweisel und Bedenken auch in späteren Jahrhunderten wach zu erhalten, wie bei seinem Schüler Fulgentius (De verit, praedest, et grat. III, 18) und Gregor d. Großen (Ep. 53 ad Secundin.). Bis in die Zeit des hl. Anselmus, des Begründers der Scholastik, dauerte die Unsicherheit zum Teile noch fort, dis endlich der ehrwürdige Moneta (Adv. Cathar. II, 4) und namentlich Thomas von Aquin den

Bann brachen und den Generatianismus rundweg für eine "Reperei" erklärten. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 118 a. 2: Haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Seine Borganger, wie Betrus Lombarbus (Sent. 2 dist. 17 qu. 3) und Albert ber Große (S. theol. p. 2 qu. 72 membr. 3), obschon auch entschiedene Anhänger des Kreatianismus, waren noch nicht so weit gegangen. Wenn nun auch die Brandmarkung des Generatianismus als Häresie verfrüht war, so leuchtet doch unschwer ein, daß selbst die milbeste Fassung einer Seelenzeugung sich mit dem Dogma der Einsachheit und Geistigkeit der Seele schlechterdings nicht verträgt. Bgl. S. Thom., Contr. Gent. II, 86: Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporis produci. virtute corporis produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia . . . Non igitur potest dici, quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa, quae est in semine; et sic

nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

d) Während der Kreatianismus das ganze Mittelalter hindurch in allen Schulen die unumschränkte Herrschaft behauptete, find erst in neuester Zeit schüchterne Wiederbelebungsversuche am totgeglaubten Generatianismus angestellt worden. So haben Hermes, Klee und Dischinger ihn wenigstens als wahrscheinliche Ansicht wieder zu Ehren zu bringen versucht. Allein wie ift es möglich, einen Sat as probabel zu verteibigen, der einen Widerspruch in fich enthält? Wenn Frobichammer eine Umbilbung ber Theorie in bem Sinne versuchte, daß er der elterlichen Zeugung die Bebeutung einer fekundären Erschaffung aus Nichts beilegte, so ist er durch Wahrung der Geiftig-teit der Seele zwar dem Widerspruch glücklich entronnen, dafür aber auf einem anderen Riffe aufgerannt, nämlich ber absoluten Unmitteilbarkeit ber göttlichen Schöpfungsmacht (f. v. S. 339 ff.). Nach Rosmini (Prop. 20 a Leone XIII, damn.) foll der Schöpfer die von den Eltern gezeugte sinn-liche Seele durch das Ausleuchten der "Idee des Seins" in die Vernunftseele verwandeln. Eine geradezu abeuteuerliche Vorstellung! Dann ließen sich ja durch dieses einsache Experiment alle Tierseelen im Handumdrehen in ebenso viele Menschenselen verkehren (vgl. Katholit 1888, 2. Hälfte, S. 38 ff.). Der Generatianismus läßt fich in feiner Beife aufrechterhalten; er ift gerichtet für immer.

Dritter Sag. Der Ursprung ber Seelen lagt sich nur aus einem unmittelbaren Atte ber Erschaffung aus Richts

Sententia theologice certa. begreifen.

Beweis. a) Aus der Hl. Schrift läßt fich ein zwingender Beweis für ben Rreatianismus ichwerlich führen, weil immer unbestimmt bleibt, ob bie göttliche Erschaffung ber Seelen als eine unmittelbare (creatio ex nibilo) oder blog mittelbare (concursus) Hervorbringung aufzufaffen ift. Indeffen fceinen einige Schrifttexte ben Kreatianismus wenigftens zu begunftigen. So tommentiert ber hl. Sieronhmus bie Stelle Bred. 12, 7 alfo: Ex quo satis ridendi sunt, qui putant, animas cum corporibus seri et non a Deo, sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est, Deum patrem esse animarum, non homines. Nach 2 Makk. 7, 22 f. rief die Makkabaische Mutter ihren zu marternden Sohnen zu: Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, et vitam et singulorum membra non ego ipsa compegi, sed enim mundi creator. Auch ber schneibende Gegensat zwischen ben patres carnis und dem pater spirituum bei Paulus (Hebr. 12, 9: Patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?) Iegt bie unmittelbare Seelenschöpfung nahe (vgl. Estius in h. 1.).

b) Der Traditionsbeweis bietet, wie fich aus fruher Gefagtem icon voraussehen lätt, gewisse Schwierigkeiten. Nicht als ob es jemals dem Areatianismus an zahlreichen und entschiedenen Bertretern gefehlt hätte. Denn die Bemerkung des hl. Hieronymus (Ep. 126): maximam partem Occidentalium autumare, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, ift ichon deshalb von Ubertreibung nicht frei, weil feststeht, daß im Abendlande fast nur Tertullian und später vielleicht Rufinus den Generatianismus in apodiftischer Form vertraten. Im Drient aber stand die Sache mindestens ebenso gunftig. Eine lange Reihe von Zeugnissen aus beiden Kirchen hat Kleutgen gesammelt (in der Innsbr. Zeitschrift für kath. Theologie 1883, S. 196 ff.). Auf der anderen Seite ist jedoch die schon früher hervorgehobene Tatsache, dak eine so wichtige und einleuchtende Wahrheit volle acht Jahrhunderte hindurch durch mancherlei Zweifel und Anstände verdunkelt blieb, schon für sich allein Beweis genug dafür, daß der Kreatianis-

mus als eigentliches Dogma nicht gelten fann.

Mus als eigenliches Orgina nicht gelien lann.
Hat nun aber der Kardinal Korifius wohl recht, wenn er gegen Bellarmin (De amiss. grat. IV, 11) den Mangel jeder kirchlichen Tradition in Sachen des Kreatianismus geltend macht und so den zweifelnden Standbunkt des hl. Augustinus auch heute noch als berechtigt ansieht? Er meint nämlich (Vindic. August. c. 4 § 3): Evanescit ecclesiastica traditio, ex qua creatio animarum deducitur. Indessen zeigt eine nähere Betrachtung der Tatbestände, daß der Kreatianismus troß zeitweiliger Berdunkelung und Schwankung alle Zeit wenigstens implicite im Glaubensbewustsein der Kirche schlummerte und beim Wiedererwachen sofort sämtliche Charaktere der wehren und eckten Unerlieserung aunghm. die er während der dorber wahren und echten Überlieserung annahm, die er während der doraugustinischen Zeit bereits besessen hatte. Denn zunächst fällt ins Gewicht, daß der Kreatianismus in allen Jahrhunderten, selbst während des kritischen Zeitraumes don 400—1200 n. Chr., ebenso entschiedene Verteidiger besah, wie der Generatianismus heftige Gegner. So schreibt der hl. Eäsarius d. Nazianz († um 368) in seinen Dialogen (Dial. 2 resp. 102 bei M. gr. 38, 968): "Der Mensch zeugt das Wertzeug (öppavon), die Seele aber tut die Gottheit hinein (évigsin); denn nirgends heißt es in der Schrift: Es bringe das Weiß herdpre eine lesende Seele (hurdy lögga) noch auch das die empa bas Beib hervor eine lebende Seele (ψυχήν ζώσαν) noch auch, daß die empseele hervordendte (έξήγαγε), sondern daß ie ein Kind erzeugte (έγέννησε παιδίον)." Der hl. Ephrem († 373) sagt (In Genes. 2 bei Assemani, Opp. syr. I, 129): Non enim anima ex anima generatur. ,Os ex ossibus meis', non: anima ex anima mea. Der hl. Hlariu3 († 367) lehrt in seinem Trinitätsbuche (De Trinit. X, 22 bei M. lat. 10, 359), daß der Sohn Gottes seinen Leid auß der Jungfrau, seine Seele aber auß sich (ex se) nahm, und zwar mit der Begründung: quae (anima) utique numquam ab homine gignentium originibus praedetur. Ahnlich argumentiert Hieronh muß (Apol. c. Rusin. II, 4 bei M. lat. 28, 42). Roch um 400 heißt es mit großer Bestimmtheit in den pseudoapostolischen Konstitutionen (l. V c. 7. n. 19 bei Funk l², 209): "Den noch nicht existierenden Menichen bildete er (ἐποίησεν) auß Verschiedenartigem (ἐκ διαφόρων), indem er ihm auß Richts die Seele gab (δούς αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)." Dazu kommt, daß der Standpuntt des kritischen Zeitraumes nicht, wie bei Tertullian und Apollinaris, auf der Basis apolttiss er schwarfenden Grenzen problematischer Vermutung sich bewegte, wie bei Augustinuß. Fragt man aber weiter nach den tieseren Gründen deß Zweiselß, so lagen diese nicht im Mangel apostolischer überlieserung, sondern in der vorläusigen Unmöglichseit, die Fortleitung der Erbsünde mit der Reinheit des Göttlichen Erschaffers spekulativ zu vereindaren. Sodald daher dieseß Bedenken fangende Eva oder Sara oder Elifabeth eine Seele hervorbrachte (έξήγαγε),

burch die Scholaftik seine spekulative Lösung gefunden hatte und man sich anderseits auf das Dogma von der Geistigkeit der Seele zurückbesann, lebte der Traditionskonsensus mit allen Kennzeichen einer wahren Aberlieferung wieder auf und dauert ungeschwächt auch heute fort.

c) Als Lichtpunkte und Marksteine auf dem langen Wege der Tradition dürsen gewisse kirchliche Lehrentsche id ungen gekten, welche in bestimmten Abständen die Erschaffung der Seelen aus Richts immer wieder nahelegten.

In dem öfters erwähnten fog. Lehrschreiben Leos des Großen († 461) an Turribius ift von einer "Einhauchung der Seelen in ihre Leiber" die Rede: animae humanae, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere (f. v. S. 385). Bebenkt man, daß auch im Schöpfungsberichte die Ginschaffung ber Seele Abams in seinen Leib ein inspirare spiraculum vitae genannt wird (Gen. 2, 7), so läßt fich ber Schluß nicht umgehen, daß auch Leo d. Gr. unter inspirare nicht generare, sondern creare ex nihilo verstanden wissen wollte. Merkwürdigerweise ist das berühmte Lehrschreiben des Papstes Anastasius II. (496—498) an den Spissopat Galliens, welches mit großer Entschiedenheit den Kreatianismus vertritt und den (großen) Generatianismus als nova haeresis verpönt, bisher den Dogmatikern fast völlig entgangen, obschon das-selbe bereits vor fünfzig und mehr Jahren von Fr. Maaßen in einem dem 7. Jahrhundert angehörigen Koder 2326 in Darmstadt aufgesunden und in ber "Ofterreichischen Bierteljahrsschrift für tath. Theologie" (Jahrg. V, 1866, S. 556 ff.) jum erstenmal abgebruckt worden ist. Text f. bei A. Thiel, Epist. Romanor. Pontif. genuinae, tom. I, p. 634 sqq., Brunsbergae 1868. Auf Grund des Berichtes vom damaligen Bischof von Arles über gewisse in Gallien ihr Unwesen treibende Generatianer, welche in Beise Tertullians die Entstehung der Kinderseelen auf elterliche Zeugung zurückführten, nimmt das päpstliche Schreiben scharse Stellung contra haeresim . . . , quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuent (bei Thiel l. c.). Der Papst ermahnt bie Irrenben zur Annahme der "gesunden Lehre" des Areatianismus (l. c. p. 635): Sanae igitur doctrinae acquiescant, quod ille indat animas, qui vocat ea, quae non sunt, tamquam sint. Im Berlauf seiner Darlegungen nimmt er den seierlichen Behrton an (l. c.): Ego absens corpore, spiritu vero praesens vobiscum ita redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur. Bas bie Eltern fortpflanzen, bas fei außer bem Leibe des Kindes nur noch die Erbfunde (l. c. p. 636): quod ab illis (sc. parentibus) nihil aliud potest tradi quam . . . culpa poenaque peccati, quam per traducem secuta progenies evidenter ostendit, ut pravi homines distortique nascantur. Unter Berufung auf 3f. 57, 16: Nonne omnem flatum ego feci fragt der Papst verwundert (l. c. p. 637): Quomodo isti novi haeretici a parentibus dicunt factum et non a Deo, sicut ipse testatur? Aut sibi volunt potius credi quam Deo omnipotenti? Nachdem Anastasius II. ben gallischen Bischöfen sodann noch andere Schrifttexte (Gen. 4, 25; Ex. 4, 1') als Wassen an die Hand gegeben, schließt er unter Hindeis auf seine dielsseitige Jnanspruchnahme durch andere Geschäfte mit einem warmen Appell an den Kampsestser des gallischen Epistopates für die Reinheit des Glaubens (l. c.): Nos vero inter multas diversasque occupationes haec interim per indicem titulum significasse sufficiat, ut vos velut conministri mei vocem sequentes meam in hoc pugnare debeatis, ne quid catholicae Ecclesiae . . . foeditas ulla nascatur. Der feierliche Tenor best ganzen Lehrschreibens würde fraglos auf eine unfehlbare Rathedralentscheidung bes Papstlichen Stuhles hinauslaufen, wenn nicht ber Schlußsatz die bloße Beabsichtigung einer päpstlichen Instruktion verriete, welche die Kontroverse noch nicht zum endgültigen Abichluß zu führen gedachte, wie benn die faft vollftandige Ber-

geffenheit, in welche das papstliche Attenstück balb banach geriet, auch ben tatfächlichen Beweis dafür erbrachte, daß der Areatianismus zu Ende des 5. Jahrhunderts nicht als allgemein anerkanntes Dogma angesehen wurde. Ja bies war nicht einmal im 14. Jahrhundert ber Fall, als Papft Benedikk XII. (1342) von den Armeniern die Abschwörung des Generationismus forderte (f. o. S. 386 f.), eine papstliche Kundgebung, auf beren bisher übersehene Tragweite zum erstenmal P. Kleutgen (Junsbr. Zeitsch, für kath Theologie 1883) hinwies, ba auch sie den Kreatianismus amtlich begünstigt. Nicht minder deutlich ist der Kreatianismus — wenigstens indirekt — gelehrt in der dogmatischen Bulle Levs X. "Apostolici regiminis" anläßlich der V. Lateranspnode i. J. 1512, worin es heißt: anima intellectiva . . . immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda. Hiernach wird bie Vernunftseele den Leidern jedesmal "eingegoffen" d. i. eingeschaffen. Denn entweder ist Gott der "Eingießer" der Seelen oder die Eltern. Im ersteren Falle ist Eingießung — Erschaffung. Im zweiten Falle bezeichnet "Eingießung" entweder Erschaffung aus Nichts ober Zeugung: keines von beiden gibt einen vernünstigen Sinn. Nicht ersteres, weil Gott allein aus Nichts erschaffen kann; nicht letteres, weil es nicht heißt: anima infunditur fillis, sondern: infunditur corporibus, eine Phrase, welche auf eine vom Zeugungsakt verschiedene, nicht-elterliche Tätigkeit hindeutet. Ubrigens hat der Papft nur die damals gebräuchliche Theologensprache geredet, da es gang und gabe war, zu sagen (z. B. bei Albert. Magn., In sent. 2 dist. 17): Animae hominum infundendo creantur et creando infunduntur. Endlich stellt sich die Definition der unbesteckten Empfängnis Mariens ohne weiteres auf den Standpunft des Areatianismus. Denn sowohl in der Avnstitution Alexanders VII. "Sollicitudo" als auch in der dogmatischen Bulle Pius' IX. "Ineffabilem" heißt es ausdrücklich: B. Mariae Virginis animam in primo instanti creationis et infusionis in corpus . . . fuisse a macula peccati originalis immunem. Aus diefer langen Reihe von tirchenamtlichen Rundgebungen allein folgt ichon, daß der Kreatianismus keine freie Schulmeinung, sondern eine theologisch gewisse Wahrheit ist, welche kein Katholik ohne Temerität in Zweisel ziehen darf. Die Bernunstbeweise sowie die Lösung der Einwände s. dei Oswald, Schöpfungslehre S. 221 ff., Paderborn 1885

Was die untergeordnete Frage nach dem Zeithunkte der Erschaffung daw. Eingießung der Seelen betrifft, so folgte man im Mittelalter sast durchweg der aristotelischen Ansicht, wonach der menschliche Förus erst mehrere Wochen nach der Empfängnis — der Zeitraum sür Knaden und Mädchen wurde verschieden bemessen — die Geistseele eingeschaffen erhalte (vgl. S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 118 art. 2 ad 2; dazu Kleutgen, Philos. Borzeit Bd. II, S. 657). In neuester Zeit gewinnt die Meinung Oberhand, daß die Beseelung des Embryo mit der Erschaffung der Vernunstseele, und beide wieder mit dem Momente der Empfängnis eines Menschen zeitlich zusammensallen. Bgl. *Ios. Antonelli, Medicina pastoralis Vol. 12, n. 251 sqq.,

Romae 1906.

§ 2.

Bon ber Ubernatur im Menschen.

Heinrich, Bb. V §§ 277—280; Bb. VI §§ 300—311, Mainz 1884—87; Palmieri, De ordine supernaturali et de lapsu angelorum, Romae 1910; Mazzella, De Deo creante, disp. 4 sqq., Romae 1880; Scheeben, Bb. II §§ 158—184, Freiburg 1878; *Simar, Dogmatit Bb. 14 §§ 83 ff., Freiburg 1899. — Zur Theorie des Übernatürlichen vgl. *Schrader S. I., De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali, Vindob. 1864; Dom. Soto, De natura et gratia libri III; Tournely, De gratia qu. 3; Du Plessis d'Argentré, De gratia primi hominis et angelorum; Scheeben, Natur und

Gnade, Mainz 1861; *v. Schägler, Natur und Abernatur, Mainz 1865; berf., Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade, Mainz 1867; Kleutgen, Reie Untersuchungen wer das Dogma von der Gnade, Mainz 1867; Kleutgen, Theologie der Borzeit Bd. II², Münfter 1872; Kirsch famp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhange, Würzburg 1878; Kranich, lber die Empfänglichseit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und hl. Thomas v. Aquin, Mainz 1892; Weiß O. Pr., Apologie des Christentums, Bd. III⁴: Natur und Übernatur, 2 Teile, Freiburg 1907; Terrien, La gräce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final, 2 Vols., Paris 1897; Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, Freiburg 1903; Bainvel, Nature et surnaturel, Paris 1905; Ligeard, La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel, Paris 1908; De Smedt, Notre vie surnaturelle, son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité, Paris 1910; Pohle, Natur und Abernatur, Rempten 1913. Rlaffisches Hauptwerk ist *Ripalda, Natur und Ubernatur, Kempten 1913. Klassisches Hauptmerk ist *Ripalda, De ente supernaturali, 4 Vol. — Zum paradiesischen Urstand vogl. besonders S. Thom., S. th. 1 p. qu. 94—102 und seine Kommentatoren; dazu Bellarm., De gratia primi hominis; Suarez, De opere sex dierum l. III, c. 1 sqq.; *Casinius, Quid est homo? ed. Scheeben, Moguntiae 1862; Lohan, Das Paradies nach der Lehre der katholischen Kirche, Mainz 1874; Fr. Delitsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881; Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschieht, 2. Aust., Paderborn 1887; Urbas, Die Geologie und das Paradies, Laidach 1889; Engelkemder, Die Paradiessküsse, Münster 1901. — Aber die Harden vol. Petavius, De pelagiana et sempelgiagiana haeresi lib. www. Rigalda. De ente supernaturali. Append adv. Bainm et Raignose Aber die Häresten vgl. Petavius, De pelagiana et semipelagiana haeresi lid. un.; Ripalda, De ente supernaturali. Append. adv. Baium et Baianos; Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre Hreiburg 1874; Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Mysia, Würzdurg 1889; Hoch, Lehre des Johannes Cassianus von der Natur und Gnade, Freiburg 1895; Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freiburg 1882; Schwane, Dogmengeschichte, Bd. 112 §\$ 56 ff., Freiburg 1895; Kruckner, Julian v. Estanum, Leipzig 1897. — Aber den status naturae purae vgl. Berti, Augustinianum systema vindicat, diss. 2; Card. Norisius, Vindic. Augustin. c. 3, Patav. 1673; Kuhn, Die Christiche Lehre von der göttlichen Gnade § 16, Tübingen 1868; Vandenesch, Doctrina divi Thomae Aguinatis de concupiscentia, Bonn 1870; Möhler. Doctrina divi Thomae Aquinatis de concupiscentia, Bonn 1870; Möhler, Symbolik §§ 2 ff., Mainz 1884; Suarez, Proleg. 4 ad tract. de gratia; Goudin, Tract. theol. tom. II, qu. 2 art. 1; *Linsenmann, Michael Bajus usw., Tübingen 1867.

Die ganze natürliche Ausstattung des Menschen war von Sott nur als Grundlage und Folie einer höheren, spezisisch verschiedenen d. i. übernatürlichen Gnadenausstattung gedacht, kraft deren der Mensch über sich selbst hinaus in eine höhere Seinse und Lebenssordnung zur Teilnahme an wahrhaft göttlichen Gütern hinausgezogen ward (vgl. 2 Petr. 1, 4: θείας κοινωνοί φύσεως). Um diese unaussprechlich hohe Bestimmung des Menschen richtig zu erschsen, ist zunächst die Ausstellung und Begründung einer "Theorie der Übernatur" überhaupt erforderlich, worauf erst der Nachweis der iatsächlichen Realisierung des Übernatürlichen im paradiesischen Ausstellschen Bestihrt werden kann. Sowohl der kirchlichestorretten Aussassung des Übernatürlichen als auch der Wertung der paradiesischen Borzüge dient es, auch die häretischen Gegen sätze des Pelagianismus, Protestantismus und Jansenismus in ihrer Opposition gegen die Kirchenlehre kennen zu lernen und zu würdigen. Weil aber der

paradiesische Urstand für den Menschen nur Gnade, keine Erfüllung von Naturansprüchen war, so folgt, daß der Mensch an und für sich auch in anderen Ständen hatte existieren konnen und teilweise existiert hat. Hiernach ist zu behandeln: 1. die Theorie von Natur und Abernatur; 2. die übernatürliche Ausstattung des paradiesischen Menschen; 3. die Sarefien über ben paradiesischen Urstand und bas firchliche Lehramt; 4. die verschiedenen Stände des Menschen, insbesondere der nadte Naturstand.

Erfter Artitel.

Die Theoric von Ratur und Übernatur.

Eine abstrakte und fertige Theorie des Abernatürlichen liegt weber in ben Offenbarungsquellen noch in den firchlichen Lehrentscheidungen vor. In-bessen sind wir die konkrete Berwirklichung der Übernatur in der Menschen-und Engelwelt mit so scharf ausgeprägten Charakteren umgeben und in den Kundgedungen des kirchlichen Lehramtes so zahlreiche und deutliche Winke sürke für das Wesen der Natur und Übernatur verkörpert, daß sich aus beiden Luellen eine theologische Theorie sonder Mühe ausstellen läst. Da jeder zu unterschesche Begriff erst durch Inhalts- und Umsangsbestimmung d. i. durch Definition und Partition vollständig aufgeschlossen wird, so betrachten wir zuerst den wesentlichen Inhalt, sodann den Umsang des Begriffes der Übernatur.

A. Die Abernatur nach ihrem begrifflichen Inhalte ober die Definition bes übernatürlichen.

1. Begriff der Ratur. - Wie die Ratur ber Ubernatur porausgeht, so ist auch der Begriff dieser ohne den jener nicht gewinnund vollziehbar. Wegen der Bielgestaltigkeit seiner Bedeutung ift aber das Wort "Natur" (natura, φύσις) ein wahrer Proteus. Zur Berhütung von Migverständnissen und Irriumern, ja Saresien ift es daher von größter Wichtigfeit, Die verschiedenen Bedeutungen von Natur zu sondieren und genau zu bestimmen, in welchem Sinne bie Natur der Übernatur als Gegensatz gegenübersteht; denn gerade die Angabe dieses Gegensages ist ber fpringende Buntt ber gangen Begriffsbestimmung.

a) Auf dem logischen Gebiete steht "Natur" einsach für Wesenheit (quidditas, $\tau \delta$ $\tau \ell$ J_{V} elval), so wie sie in der Desinition ihren begrisslichen Ausdruck such. So reden wir von der Natur Gottes, des Geistes, der Welt, ja sogar von der "Natur des kbernatürlichen" — Wesen des kbernatürlichen. Inssern man auch von der "Natur" der Sünde (als einer Privation) und von der "Natur" des Nichtseienden (also einer Negation) u. dyl. reden dars, umspannt dieser Begriss das ganze Gediet der wirklichen Dinge und Gedankendinge, des Seienden und Nichtseienden, des Realen und Inaginären, also alles dessen, was auf irgendeine Weise durch eine Begrissbestimmung oder Desinition sich bestimmen oder ausdrücken läßt. In diesem (logischen) Sinne aber dilbet die Ratur offensichtlich zur Abernatur keinen Gegensah, da ja auch diese ihre desinitionsmäßige "Natur" d. i. Luiddität oder Wesenheit besitzt

b) Auf ontologischem Gebiete tommen nur bie real exiftierenben Dinge in Betracht. Hier ift vieles, was logisch eine "Natur" ober Wesenheit besitht, keine Natur, wie z. B. das Böse oder die Blindheit. Ontologisch gefäht ist "Natur" vor allem soviel wie Substanz (substantia prima, odola πρώτη). In diesem Sinne ist Gott die "höchste Natur" d. i. die übernatürliche Substantia superessentialis, diepodotoc), sind die Engel geistige Naturen, besitzt der Mensch eine leiblich-geistige Natur usw. Allein se nach dem Gegensatz, der gegenübergestellt wird, hat das Wort "Natur" wieder die verschiedensten Bedeutungen und muß im steten Hindlick auf diesen storrelativen Gegensatz jedesmal anders bestimmt werden. So sind "Natur" und (physisches) "Wesen" trot ihrer sachlichen Identität darin verschieden, daß man unter ersterer das "Prinzip der Tätigseit", unter letzterem das "nackte Sein" versteht. Anders muß die "Natur" gefaßt werden, wenn sie der Hoppstase oder Person (vgl. Trinitätslehre v. S. 289 ff.), wieder anders, wenn sie dem Geiste entgegengesetzt wird. Sinem ähnlichen Bedeutungswechsel unterliegt das Wort "Natur" in solgenden Gegensderstellungen: Natur und Kreizeit, Katur und Kunst, Ratur und Sittlichseit, Gott und Natur (— Areatur, Welt), Natur und Wunder usw. Alle diese Bedeutungen von "Natur" sind nicht gemeint, wenn es gilt, den Begriff der Übernatur als Gegensatz sehrt. Aur die Entgegensetzung: Natur und Wunder macht etwa eine Außnahme, da das Wunder wirtlich etwas übernatürliches ist, obschon nicht umgekehrt alles übernatürliche (z. B. Gnade) auch ein Wunder ist.

Wenn die ungläubige Naturforschung der Gegenwart den Gegensat von "Natur und Geist" mit dem von uns gesuchten identisiziert, indem sie alles Geistige sofort als "übernatürlich" verpönt und abweist, so verhöhnt sie im Grunde nur die gesuche Philosophie, welche den Menschengeist mit Recht ebenso zur Natur rechnet wie den ledlosen und beledten Stoss. Auch Knoodt hat geirrt, wenn er die Gegenüberstellung von "geschöpslich und über geschöpslich" bereits als "natürlich und übernatürlich" kennzeichnete; denn die göttliche Erhaltung, Mitwirkung und Vorsehung gehören, obschon übergeschöpslich, dennoch entschieden zur Natur, da ohne jene Tätigkeiten Gottes die Natur als solche weder sein noch wirken könnte (s. d. S. 341 ff.). Aus gleichem Grunde ist die Lehre Vocks (Theol. dogm. tom. II, tract. 4 § 202) zu verwersen, wonach "übernatürlich" alles daszenige sein soll, was 6 ott allein wirken kann.

c) Sogar auf dem ftreng theologischen Gediete kann das, was seinem Wesen nach wahrhaft etwas übernatürliches ist, in einem wahren, wenn auch uneigentlichen Sinn "natürlich" genannt werden. Insbesondere sind zwei, auch von Kirchendätern verwendete Bedeutungen des Wortes "Natur" anzumerken, weil Bajus und Jansenius sie zu häretischen Ausstellungen iber das Wesen des daradiessischen Urstandes und demgemäß zur Fälschung des firchlichen Begrisses der übernatur mißbraucht haben. Weil nämlich unter den hl. Vätern namentlich Augustinus den zweisellos übernatürlichen Urstand Adams nicht unhäusig als "Natur Adams" bezeichnet, so hielten die genannten Hörentister sich sür berechtigt, die Ur- und Erdgerechtigkeit des ersten Wenschen samt allen ihren übernatürlichen Beigaben, z. B. leibliche Unsterblichseit und Freiheit von Konkupiszenz, als etwas wesentlich Natürliches d. h. von der Menschennatur Gesordertes hinzustellen. Und doch hat Augustinus das Wort natura bloß in seiner ethmologischen Grundbedeutung genommen, nämlich für das, was Adam von Haus aus als übernatürliche Mitgist der Natur von Gott erhalten hat (natura = naseitura, nativitas = una eum origine; naturale = originale). "Natürlich" bedeutet also dem hl. Augustinus soviel als "ursprünglich"; er betrachtet die "Katur Adams" vom historischen, nicht vom philosophischen Standpuntt. Bgl. Eph. 2, 3: Eramus natura (= a nativitate) filii irae. Bgl. auch Coelestini I epist. 21 ad Epist. Gall. a. 431 (bei Denz. n. 130): In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse. Noch in einem zweiten Sinne kann man mit Augustinus (Contr. Faust. XXVI, 3) und Leo d. Großen (Serm. 1 de ieiunio) den übernatürlichen Gnadenstand Adams die naturalis generis conditio nennen, nämlich "naturgemäß" (conveniens, consentaneum); dem

bie übernatürliche Abelung und Bervollkommnung der menschlichen Ratur ist weder "unnatürlich" noch "widernatürlich", sondern eben "natürlich" b. h. der Natur angemessen, naturgemäß. Es versteht sich von selbst, daß auch die Bedeutungen von "Natur" und "natürlich" im Sinne von "ursprünglich" und "naturgemäß" außgeschaltet werden müssen, wenn man den gegensählichen Begriff des Ubernatürlichen gewinnen will.

d) Um endlich zu berjenigen Bedeutung von "Natur" zu kommen, welche gemeint ist, wenn man ihr die "Ubernatur" als Gegensat gegenüberftellt, fo gehören gur Ratur folgende Begriffsftude: 1. alles, was das Wesen einer geschaffenen Substang innerlich tonstituiert, seien es nun effentielle oder integrierende Besensbestandteile; 2. alles. was aus dem Befen des Dinges spontan hervorgeht (3. B. Unlagen, Talente, Rrafte) oder doch durch eigene und fremde Rraftanstrengung baraus hervorgeben fann (3. B. Runftfertigfeit, Dreffur); 3. alles, mas zwar aukerhalb des betreffenden Dinges liegt, aber doch ju seinem Bestande (3. B. Nahrung, Luft), ju seiner Entwidlung (3. B. Unterricht, Gesellschaft, Staat) und zu seiner Ziel-erreichung (3. B. Gotteserkenntnis, Willensfreiheit) notwendig ist. Will man diese drei Momente auf ihren furgesten Ausdruck bringen, fo fann man fie mit einem Borte als "Naturanfpruch" (debitum naturae) bezeichnen. Denn alle genannten Stude, nämlich: bie fonstitutipen Mesensbestandteile eines Dinges, die daraus von selbst hervorgehenden Unlagen, Rrafte und Errungenschaften, endlich die gum Bestande, gur Entwidlung und Zielerreichung als Mittel notwendigen Augendinge - fie alle begründen in ihrer Gesamtheit und einzelnen für sich einen nächsten ober entfernten Unspruch des betreffenden Dinges auf den Besitz oder die Gemährung dieser Guter. Daher die Definition: Natura sive naturale est omne id, quod alicui rei debetur.

Nun leuchtet ein, daß, weil jedes geschaffene Besen je nach ber inneren Eigenart seiner Ratur, Unlage und Endbestimmung feine spezifisch gearteten Unspruche hat, nicht die einseitige Rudficht auf das Einzelwesen oder auf die einzelnen Arten der Weltwesen (Gioff, Menich, Engel), sondern vielmehr die Gesamtheit aller Dinge mit solchen Rechtsansprüchen ober Naturforderungen als Radius genommen werden muß, um den Umfreis alles Natürlichen adaquat zu umfchreiben. Damit erweitert fich ber Begriff der Ratur gum Inbegriff aller Guter und Borguge, auf welche die verschiedenen Arten von Weltwesen, ihrer spezifischen Eigenart entsprechend, einen Rechts= anspruch haben und welche der Schöpfer ihnen folglich nicht verfagen tann und darf. Dabei ift freilich ju beachten, daß, wenn der allgutige Schöpfer seinen Geschöpfen innerhalb des Umfreises der beschriebenen Guter auch mehr gibt, als worauf sie einen strengen Rechtsanspruch hätten, der Uberfduß nicht übernatürlich wird, fondern immer natürlich bleibt. Denn solange der Uberfcuf nicht aus dem spezifischen Rahmen der Guter herausfällt, auf welche das Geschöpf im allgemeinen einen Rechtsanspruch hat, gehört er ebensogut

zur Natur wie der Rest. Die Summe oder der Inbegriff solcher Güter ist alsdann das, was man die "Naturordnung" (ordo naturalis) nennt. Was über diese aber hinausliegt, das ist übernatürlich, und der Inbegriff aller übernatürlichen Güter heist analog die "übernatürliche Ordnung" (ordo supernaturalis). Näheres s. bei T. Posch S. I., Institutt. philos. naturalis p. 345 sqq., Friburgi 1880.

- 2. Begriff der übernatur. "Übernatürlich" heift alles das, was nicht "natürlich" in dem soeben beschriebenen Sinne ift. Wenn also das Natürliche als etwas dem Dinge Geschuldetes dasteht (debitum naturae), so fann das Charafteristische des Ubernatürlichen nur im tontraren Gegenfat des Ungefculbetfeins liegen (naturae indebitum s. gratuitum), und zwar nicht blok im negativen Sinne, wie man auch die Erschaffung "ungeschuldet" nennen fann, sondern auch und vornehmlich im positiven Sinne b. h. gegenüber dem ichon existierenden, mit allem Notwendigen ausgerusteten Gefcopf. Beil aber das Ubernatürliche nicht über oder neben der Natur schwebt, sondern wie ein aufgepfropftes Edelreis in der Natur ift und wirft, fo muß dasselbe weiterhin als "Jugabe ber Natur" (naturae superadditum) bestimmt werden. Siernach ift bas übernatürliche eine zur Natur eines Geschöpfes hinzugefügte, ungeschuldete Gabe Gottes, oder wie die aus den verurteilten Sagen des Bajus und Quesnel abgezogene firchliche Definition lautet: Supernaturale est donum Dei, naturae indebitum et superadditum.
- a) In dieser Begriffsbestimmung bildet donum Dei den nächsten Gattungsbegriff, in welchem Natur und Abernatur übereinkommen; der Jusak naturae indeditum et superadditum ist artbildender Unterschied, durch welchen das Abernatürliche sich vom Natürlichen konträr unterschiedet. Und zwar soll durch den Begriff superadditum ausgesprochen werden, das das Abernatürliche die Natur voraußsetz, ihr als etwas neu Hinzulfommendes inhäriert und zu einer spezifisch höheren Ordnung emporhebt. Um aber letzteres Moment als das wichtigste auch sormell hervorzuheben, wird die Qualität des hinzulfommenden höheren Gutes eigens als der Natur positiv ungeschuldet d. h. als Gnade (indeditum = gratuitum) gesennzeichnet.
- b) Eine Gabe Gottes tann zunächst aber einem Geschöpf in zweisacher Art ungeschuldet d. i. übernatürlich sein: entweder in der Art und Weise ihrer Hervordringung, wie eine wunderbare Krankenheilung (supernaturale quoad modum) oder aber auch in ihrer Substanz selbst (supernaturale quoad substantiam). Beide Arten von Übernatur sind wesentlich voneinander verschieden. Denn das supernaturale quoad modum oder modal Übernatürliche hat seinen Sitz nicht in der Natur oder Kreatur selber, sondern liegt außerhalb derselben, nämlich in der göttlichen Kausalität, insofern lediglich die Art und Weise, wie dem Geschöpf eine Gabe Gottes zuteil wird, eine übernatürliche ist, wie z. B. eine Totenerweckung; allein die geschenkte Vollkommenheit selbst, z. B. das zurückgerusene

Leben an sich, ist in ihrem inneren Sein etwas burchaus Ratürliches. Während die Apologetit mit diesem modalen Übernatürlichen sich sehr eingehend befaßt, beschäftigt sich hingegen bie Dogmatit mehr mit dem substantial Ubernatürlichen, welches in seinem inneren Sein, also ber Suftang nach, übernatürlich ift.

c) Indessen muß auch hier wieder zwischen zwei spezifisch verichiedenen Arten des supernaturale quoad substantiam genau unterschieden werden, je nachdem das übernatürliche Gut die Sphare und Rraftanstrengung des Natürlichen entweder nur begiehungsweise (secundum quid), oder aber ichlechthin (simpliciter) übersteigt. Unter ersterer Rudsicht entsteht bas fog. "Außernaturliche" (praeternaturale), unter letterer das eigentlich und streng Abernatürliche (supernaturale stricte dictum). Zwischen bem Präter- und Supernaturalen waltet aber ber wesentliche Unterschied ob, daß nur dieses Güter göttlicher Ordnung involviert b. h. solche, die nur Gott allein von Ratur aus gutommen, während jenes gwar Guter einer höheren Ordnung vermittelt, aber boch folche einer nicht= göttlichen, also immer noch freaturlichen Ordnung. Go ift 3. B. die Freiheit von boser Begierlichkeit dem Engel natürlich d. h. von seiner Ratur gefordert, dem Menschen hingegen nicht. Berleiht also Gott dem Menschen die Freiheit von Rontupiszenz, also ein Gut angelischer Ordnung, so ist dies für letteren eine mahre Gnade, etwas der Menschennatur Ungeschuldetes und somit Abernatürliches. Beil aber eine folche übernatürliche Bollendung des Menschen aus dem Rahmen des Kreatürlichen prinzipiell nicht heraustritt, so bleibt das betreffende Gut ein bloges praeternaturale. Ganz anders verhalt es sich mit dem supernaturale stricte dictum, welches als göttlicher Borzug die Sphäre und den Machibereich aller wirtlichen und möglichen Naturen in absoluter Tranfzendenz schlechthin übersteigt, wie z. B. die beseligende Anschauung oder die heiligmachende Gnade. Mit dem Besitze solcher göttlichen Güter ist darum stets eine gewisse "Bergöttlichung" (deificatio, δείωσις) des Bernunstegeschöpfes verbunden. Einen Rechtsanspruch auf solche Güter göttlicher Ordnung erheben wollen hieße nichts Geringeres als die Forderung der Gottgleichheit geltend machen. Bgl. meinen Urt. "Wiedergeburt" im Rirchenlexiton, Bd. XII2, 1468 ff., Freiburg 1901.

3. Begriff und Wichtigfeit ber potentia obedientialis. - Den scholaftischen Begriff ber fog. potentia obedientialis barf man tuhn als Prufftein

scholastischen Begriff ber sog. potentia obedientialis darf man kühn als Prüfstein der richtigen Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur betrachten. Ohne die Entwicklung und Begründung dieses Begriffes muß jede Theorie der Übernatur läckenhaft und undollkommen bleiben. Zu ihm führt folgende Betrachtung. Wie bereits gezeigt wurde, ist das Übernatürliche zwar über die Natur erhaben, aber doch bestimmt für die Natur und wirksam in der Natur; denn die Natur selhst ist es, welche durch das ihr als Afzidens inhärierende Übernatürliche in eine höhere Seins- und Wirkungssphäre erhoben wird, über alle Schranken und Wöglichseiten der Katur hinaus. Da nun durch bloß moralische Mittel (z. B. Belehrung, Ratschläge) kein neuer, über alle Schranken und Anstrengungen der Natur hinausliegender Seinszustand

erreichbar ist, so sorbert die Berwirklichung des Abernatürlichen einen phyfischen Impuls Gottes, der weder mit seiner schöpferischen Erhaltung noch mit der allgemein mitwirkenden Tätigkeit sich deckt. Die Empsänglichkeit der Natur für die Ausnahme dieses besonderen phyfischen Ginsusses kann nun aber mit keiner aktiven oder passiven Potenz gewöhnlicher Art zusammenfallen; sonst wäre das Abernatürliche doch wieder ganz in den Machtbereich der Natur ausgeliesert. Weil aber das Abernatürliche nicht über oder neben der Natur schwedt, sondern für die Natur bestimmt und in der Natur wirksam ist, so muß in letzerer unbedingt eine eigene potentia passiva gegeben sein, welche zwar gegenüber jeglicher kreatürlichen Anregung regungslos tot bleibt, dagegen dem besonderen Einfluß des Schöpfers, und zwar ihm allein, willigen Gehors am leistet. Es ist also die potentia odedientialis eine passiva brotenz, kraft deren das Geschöpf den übernatürlichen Impuls Gottes in sich aufzunehmen vermag. Byl. S. Thom., S. th. 3 p. qu. 11 a. 1: In anima humana, sieut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale. Et haec consuevit vocari potentia odedientiale in creaturis. Die potentia odedientialis bildet also gewissermaßen die Brücke zwischen Natur und übernatur, nicht als wenn jemals die eine in die andere von selbst oder durch freatürliche Anregung übergehen könnte, sondern diespen der göttliche Impuls in der Kreatur selbst einen Anfnühfungspuntt haben und daran einsehen muh, um die übernatürliche Erhebung und Adelung der Natur zu bewirfen. Näheres s. bei Gloßner, Lehruch der Dogmatif nach den Grundsägen des hl. Thomas Bb. II, S. 197 s. G. B. Tepe, tom. II, p. 512 sqq., Paris. 1895.

B. Die Abernatur nach ihrem begrifflichen Umfange ober die Anfzählung ber Güter, welche die übernatürliche Ordnung ausmachen.

Indem wir das modale Abernatürliche, wie z. B. Wunder und Weisfagungen, der Apologetif zur Behandlung überlassen, betrachten wir hier nur das substantial Abernatürliche, und zwar in seiner zweisachen Gestalt als strenges supernaturale und als bloßes praeternaturale. Allein auch von diesem begrenzten Gebiete schieden wir alle diesenigen übernatürlichen Güter aus, welche wie z. B. die hypostatische Union, Cucharistie, Sakramente außerhalb des Menschen bestehen und den Gegenstand eigener theologischer Trastate bilden. Vielmehr führen wir nur die Gesamtheit derzenigsschen Gnaden aus, welche in der Engels oder Menschenwelt eine spezissisch Höhere Seinsund Wirkungssphäre im Geleite haben und daher ihre obsektive Verwirklichung nur in der Engels und Menschennatur selber sinden können. Wir stellen zwei Sähe auf, von denen der erste gleichmäßig auf Engel und Menschen, der zweite aber nur auf den Menschen sich bezieht.

Erster Satz. Strenge supernatural, also göttlicher Ordnung, sind zwei Gaben Gottes, nämlich die beseligende Anschauung im himmel und der Gnadenstand auf Erden.

Beweis. a) Weil die visio beatisica das Höchste ist, was Gott seinen Bernunstgeschöden im status termini mitteilt, so gilt sie mit Recht als der Maßstab, an dem die übrigen Gnaden der Engel und Menschen vergleichen gemessen werden. Unter dem Gnadenstande auf Erden oder im status viae derstehen wir den Indegriff aller Gaben Gottes, welche das übernatürliche Endziel der beseligenden Anschauung unmittelbar dorbereiten und erreichen helsen, also nicht nur die heiligmachende Enade mit ihrer übernatürlichen Gesolsschaft (s. Gnadenlehre), sondern auch die wirklichen Gnaden im Sünder wie im Gerechtsertigten. Daß nun aber zunächst die beseligende Gottanschauung im himmel eine streng übernatürliche Gnade sei, wurde bereits in der Allgemeinen Gotteslehre (s. d. 615.) ausgezeigt. Dort wurde auch dargetan,

daß die Übernatürlichkeit der visio beatisica hinsichtlich der existierenden Bernunstwesen jedensalls ein Dogma, bezüglich der bloß möglichen und erschaftbaren aber wenigstens eine theologische Konklusion ist.

b) Bon diesem sesten Boden aus ist es nunmehr eine leichte Ausgabe, auch die Übernatürlichkeit des Gnadenstandes im status viae als notwendige Schlußfolgerung zu beweisen. Denn der Gnadenstand hienieden verhält sich zur beseligenden Anschauung, wie das Mittel zum Ziele. Nun muß aber das ergrifsene Mittel dem erstrebten Endziele proportioniert sein, weil es einen hellen Widerspruch einschließt, ein übernatürliches Ziel mit bloß natürlichen oder auch nur präternaturalen Mitteln erstreben und erreichen zu wollen.

Aber noch mehr. Theologisch ift es nicht einmal ganz richtig, die befeligende Anschauung und die irdische Gnadenschaft durch den doppelten Status wie eine Klust voneinander zu trennen und in beiden das bloße Verhältnis den Richt voneinander zu trennen und in beiden das bloße Verhältnis den Richt und Mittel anzuschauen. Clorie und Gnade stehen nämlich, recht Wischen, miteinander in viel innigerem Jusammenhange wie Zweck und Mittel. Denn beide bestigten in der Cotteskindschaft sogar ein Merkmal eindeutiger Gemeinschaft, das sie auf ein und dieselbe Wesensstuse emporhebt und das Diesseits vom Jenseits lediglich trennt wie das Unvollsommenen vom Vollfommenen (vgl. 1 Kor. 13, 9 ff.) In der Tat kennzeichnet Paulus (Köm. 8, 17 ff.) die irdische Gnadenausstattung als Erbrecht der Adoptivstinder, die himmlische aber als Bestigergreifung des Erbes, wie er denn anderswo (Eph. 1, 14: ἀβόαβων της κληρονομίας) erstere nicht bloß Unterpsand" (pignus), sondern schon "Angeld" auf die ewige Erbschaft nennt. Bgl. S. Augustin, Serm. 156, 15: Pignus enim ponitur, quando cum suerit res ipsa reddita, pignus ausertur; arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut res quando redditur, impleatur quod datum est nec mutatur. Ist aber die irdische Gotteskindschaft gleicher Art wie die himmlische, so müssen deide ihrem Wesen nach edenso streng supernatural sein wie die visio deatisca selbst. Was aber von der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachenden Inade und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachender sonde und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachender sonde und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachender sonde und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachender sonde und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachender sonde und der Gotteskindschaft gitt, das gilt auch von der heitignachen sonde und der Gotteskindschaft gitt, das Gilt auch von der heitignachen sonde und der Gotteskindschaft gitt, das Gilt auch v

c) Allerdings besitzen wir keine Glaubensgewißheit in der Frage, ob vielleicht einem möglichen Geiste — etwa einem erschaffbaren Seraph oder Cherub — die beseligende Anschauung und folglich auch die übernatürliche Borbereitung dazu, wie Gotteskindschaft, Caritas, heiligmachende Inade, Einwohnung des H. Geistes usw., don Natur und Rechts wegen geschuldet sein tönnte. Einen solchen hydothetischen Geist nennt Kipalda (De ente supernaturali, disp. 23) eine substantia intrinsece supernaturalis. Allein schon früher haben wir diese Aufstellung als eine contradictio in adiecto zurückewiesen (a. a. D. 42). Denn keine Kreatur, so hoch und vollendet sie auch gedacht werde, kann auf Güter Anspruch machen, die nur Gott selber natürlich sind (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 12 a. 4; Contr. Gent. III, 52). Offenbar besitzt nur der eingeborene, natürliche Gottessohn kraft seiner ewigen Gedurt aus der Substanz des Baters ein strittes Kecht wie auf die göttliche Sohnschaft und Homousie, so auf die intuitive Gottanschauung und trinitarische Perichorese, ein Recht, das mutatis mutandis auch auf die erste und dritte Person der Trinität ausgedehnt werden muß. Güter göttlicher Ordnung aber können keinem wirklichen oder bloß möglichen Geschöpfe von Katur aus geschuldet sein (vgl. S. Thom., S. th. 1—2 p. qu. 112 a. 1). Mit Ripalda also sagen, es lasse sins kreatur benken, welche aus die ges

nannten Gnabenvorzüge einen Naturanspruch habe, heißt nichts Geringeres als die ewige Zeugung des Logos aus dem Bater ihres göttlichen Charafters als die ewige Zeugung des Logos aus dem Bater ihres göttlichen Charafters entkleiden, die natürliche Sohnschaft mit der Adoptivkindschaft auf eine Stuse stellen, die Homousie und Berichorese mit der afzidentell-arnalogischen Bergöttlichung und Geisteseinwohnung verwechseln, kurz: die Übernatur mit der Natur über denselben Leisten schlagen. Näheres s. die Palmieri, De Deo creante et elevante thes. 37. 39, Romae 1878; Tepe l. c. tom. III p. 193 sqq., Paris. 1896.

Zweiter Sag. Wenn ber Mensch Freiheit von der bofen Begierlichfeit, leibliche Unsterblichfeit, ben Sabitus eingegoffener Biffenicaft und Leibensunfähigfeit befigt, fo find diefe vier Guter ihm nicht natürlich, fondern prater-

naturale Gnadengeschente Gottes.

Beweis. Daß die zwei zuerst genannten Güter, nämlich die Freiheit von Konkupiszenz und die leibliche Unsterblichkeit, dem Menschen ungeschuldet, also Gnade sind, muß nach den kirchlichen Zensuren der bajanischen Gegenlehre als fidei proximum angesehen werden. (Näheres s. Art. 3.) Nach der sententia communis der Theologen tragen aber auch die beiden letzten Gaben, nämlich eingegoffene Wiffenicaft und Leidenslofigfeit, den Charafter von unverdienten Gnadengeschenken Gottes an sich.

Die weitere Behauptung über den bloß praternaturalen Wert dieser Gnadengaben rechtfertigt sich aus der Erwägung, daß ihr Besit mutatis mutandis den Engeln von Natur und Rechts wegen autommt, und daß sie die menschliche Natur zwar über alle Ansprüche hinaus vervollkommnen, aber ohne Guter göttlichen Ranges mitzuteilen: diese Charakteristik entspricht aber genau dem Begriffe, den wir

oben vom fog. praeternaturale entworfen haben.

In der Tat ist die böse Begierlickeit an und für sich nur eine natürlicke und spontane Folge der leiblich-geistigen Zusammensetzung des Menschen; der Schöpfer aber als solcher ist nicht verpsicktet, den auß der natürlichen Wesensdeschaffenheit des Menschen entspringenden Widerstreit von Seist und Fleisch durch einen besonderen Eingriss aufzuheben, zumal die Kontupiszenz weder an und für sich Sünde ist, noch mit unsehlbarer Gewischeit zur Sünde führt. Bgl. S. Thom., In 2 Sent. dist. 31 qu. 1 art. 2 ad 3: Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut seil. mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nini humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Wenn ferner die Not-art. 4: Immortalitas illa et impassibilitas, quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturae . . ., sed ex beneficio Conditoris; unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud, quod natura incipiens accepit. Was endlich die Wissenschaft angeht, so ist Gott auf Grund der Schöpfung zu nichts Weiterem verhslichtet, als dem

Menschen den Verstand zu geben, durch beffen Betätigung er in ben Stand gesetzt wird, eine wahre natürliche Gotteserkenntnis zu gewinnen und das natürliche Sittengeset in seinen wesentlichen Umriffen und Forderungen zu ertennen; der Besitz eingegoffener Wiffenschaft (scientia infusa im Gegenfat zur scientia acquisita) muß folglich als eine ber menschlichen Natur nicht geschuldete Beigabe gelten.

3weiter Artitel.

Die übernatürliche Ausstattung bes paradiefischen Menichen.

Nachdem der Umtreis supernoturaler und präternatura'er Gnadenvorzüge im Menschen theoretisch festgelegt ift, handelt es sich nunmehr darum, ihren tat sächlichen Besitz im paradiesischen Urstande dogmatisch nachzu-weisen. Diese Untersuchung ist darum von hoher Wichtigkeit, weil ohne sie jedes tiesere Verständnis der Lehre von der Erbsünde unmöglich wird. Deshalb hat jüngst auch die Bibelkommission in ihrer Entscheidung vom 30. Juni 1909 den in der Genesis erzählten Urstand der paradiesischen Se-zahtiskait Intervisät und seisklichen Urstandischen Merzadiesischen Serechtigkeit, Integrität und (leiblichen) Unsterblichkeit (n. III) unter jene Tatsachen gerechnet, welche "die Grundlagen der christlichen Religion berühren" und somit historisch zu interpretieren sind. Wir erledigen bas Thema in sechs systematisch zusammenhängenden Thesen.

Erster Sag. Unser Stammvater Adam war vor seinem Gundenfalle mit der heiligmachenden Gnade gefcmudt.

De fide (Trid. Sess. V, can. 1 et 2).

Beweis. a) Der wirksamste Bibelbeweis gipfelt in einem Syllogismus, deffen Pramiffen durch gahlreiche Schriftstellen sich belegen laffen. Er lautet: Abam besaß bereinst das, was Christus wiederhergestellt hat; Christus aber stellte den verlorenen Stand der Beiligfeit d. i. die heiligmachende Gnade wieder her (vgl. Rom. 5, 12 ff.; 1 Ror. 15, 45 ff. ufw.); folglich besaß Abam die heiligmachende Enade.

Nicht wenige Dogmatiter suchen unseren Sak allerdings auch aus birekten Bibelsprüchen zu beweisen, kommen babei aber schwerlich über einen bloßen Wahrscheinlichkeisbeweis hinaus. Denn die Berufung auf die fog. Hauptstelle (Eph. 4, 24): Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis entbehrt fo lange der durchschlagenden Beweiskraft, als ungewiß bleibt, ob Paulus überhaupt den Abam im Auge gehabt hat. Bielmehr hat die Annahme weit mehr für sich daß er an Adam gar nicht gedacht, also auch seine Erhebung in den Gnaden-stand hier nicht erwähnt hat, einmal weil dem paulinischen Genius die Hinftellung Abams als eines Heiligkeits-Ibeals überaus fremd ift (vgl. 1 Kor. 15, 45 ff.), sodann weil der novus homo viel besser auf den secundus Adam b. i. Chriftus gebeutet wird. Aber auch hierzu zwingt der Kontext in keiner Weise, da der Apostel nur sagen zu wollen scheint: "Bessert euch und werdet eine nova creatura durch die Rechtsertigungsgnade." Roch weniger schlägt die Berufung auf den Schöpfungsbericht durch (Gen. 1, 26): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Denn wenn man auch berechtigt sein mag, mit manchen Batern die übernatürliche Gestaltung Abams nach bem "Bilde und Gleichnis Gottes" in den Text hineinzulesen, fo wird man boch bem Literalfinn im vollften Mage gerecht, wenn man babei lediglich an das natürliche "Ebenbild Gottes" benkt (vgl. Palmieri 1. c. p. 410 sqq.). Uber noch andere verfehlte Beweismethoden f. Chr. Pesch, Prael. dogm. tom. III3, p. 88 sqq., Friburgi 1908. b) Bezüglich der Patristik sei im allgemeinen zunächst ans

gemerkt, daß sie den Besit der heiligmachenden Gnade mit ihren

Unnexen als eine "Bergöttlichung" ber Seele auffaßt und folglich ju ben ichlechthin übernatürlichen Gnadengaben rechnet. Bgl. 3. B. S. Ioa. Damasc., De fid. orth. II, 12: Deus hominem creavit accessu ad Deum deificandum, deificatum (θεούμενον) vero participatione divinae illuminationis, non vero in essentiam divinam mutatum. Der Standpunkt ber Rirchenväter gur Sache selbst tritt teils in tategorischen Urteilen, teils in der Erklärung von Schrifttexten gutage, in welche man die Erhebung des erften Menschen in den Gnadenstand wohl oder übel hineinlesen fann.

Manche griechische Bäter, wie Basilius und Chrill v. Alexandrien, sinden die übernatürliche Heiligung Adams bereits im zweiten Schöpfungsbericht (Gen. 2, 7) angedeutet, indem sie unter spiraculum vitae das übernatürliche Lebensdrinzid der Gnade des H. Geistes verstehen, während andere, wie Jrenäus, Gregor v. Nyssa, Augustinus u. a, im ersten Schöpfungsberichte Gen. 1, 26) die imago Dei auf die Natur Adams, die similituda aber auf die heiligmachende Inade in Adam deuten. Mag diese freiere Exegese auch wissenschaftlich ansechtbar erscheinen, so deweist sie doch so viet, das die Vatristis als Traditionszeugin vom sestessen Glauben an die urspringsliche Heligseit unseres Stammvaters erfüllt und durchdrungen war. Über die Lehre der Scholastist s. Thom., S. th. 1 p. qu. 95 a. 1; Bonaventura, Breviloquium Part. V, cap. 1; Suarez, De opere sex dierum III, 17. Über die seltsame Stellung des Agidius von Kom und des Eusedius Amort vgl. Scheeben, Bd. II, S. 494 s. Manche griechische Bater, wie Bafilius und Chrill v. Alexandrien, finden

Scheeben, Bd. II, S. 494 f.
c) über die Zeit der Erhebung Adams in den Gnadenstand bestand zwischen den Thomisten und Scotisten eine Kontroderse, indem jene an der zeitlichen Koinzibenz von Schöpfung und Seiligung festhielten, während diese ber Erschaffung Adams in puris naturalibus das Wort redeten, also ein Intervall zwischen beiben Tätigkeiten Gottes annahmen und die Heiligung erst mit der Bersetzung ins Paradies (Gen. 2, 15) beginnen liegen. Der Hauptgrund für diese lettere Ansicht, welcher außer Hugo von St. Biktor bereits der Lombarde und der hl. Bonaventura beigepflichtet hatten, lag in der angeblichen Notwendigkeit einer Borbereitung auf die Rechtfertigung, wo immer es sich nicht um ein Kind, sondern einen Erwachsenen handelt. In der älteren Scholastik herrschte jedenfalls die Doktrin der Franziskanerschule vor — der hl. Thomas selbst (ln 2 Sent. dist. 4 art. 3) nennt sie noch communior —, bis der Aquinate der entgegengesetzten Meinung zum Durch-bruch verhalf und obigem Argument badurch die Spitze abbrach, daß er die persönliche Borbereitung Abams auf die Rechtsertigung mit dem göttlichen Schöpfungsaft in eins verband. Bgl. S th. 1 p. qu. 95 a. 1 ad 6: Cum motus volunlatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse. Obschon das Trienter Konzil dem Schulstreite absichtlich aus dem Wege ging, indem es Sess. V, can. 1 statt des im ursprünglichen Entwurf stehenden Ausdrucks in iustitia creatus den allgemeineren constitutus einsetzte (vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trid. VII, 9), so hat bennoch die thomistische Dottrin seit dem Ende des 15. Jahrhunderts entschieden die Oberhand gewonnen. Die Bäterlehre über diesen Bunkt f. bei Chr. Pesch l. c. p. 94.

Zweiter Satz. Unsere Stammeltern im Paradies waren burch gottliche Gnabe frei von der bofen Begierlichkeit. Doctrina catholica.

Beweis. Wenn das Tridentinum lehramtlich erklärt (Sess. V, can. 5), daß die Ronfupiszenz von Paulus "Gunde" genannt werde, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat, so folgt, daß vor der Sünde keine solche sinnliche Unordnung im Menschen vorhanden war. Dies besondere Privileg des paradiesischen Menschen heißt "Naturunversehrtheit" (donum integritatis), weil es eine vollständige Harmonie zwischen Fleisch und Geist d. h. Unterordnung der niederen Triebe unter die Herrschaft der Bernunft bewerkstelligte.

a) Als völlige Harmonie zwischen Bernunft und Sinnlichkeit beutet auch die Hl. Schrift das Privileg des ersten Elternpaares an. Bgl. Gen. 2, 25: Erat autem uterque nudus, Adam seil. et uxor eius, et non erubescebant. Hiernach war den ersten Menschen das Gefühl der Scham über ihre eigene Nachteit fremd.

Menschen das Gefühl der Scham über ihre eigene Nachtheit fremd.
Die Abwesenheit des Schamgesühls läßt sich nur in zweisacher Weise erklären: entweder als Schamlosigkeit, wie dei den Wilden und Anhängern der sog. "Racktultur", oder als naive Unschuld, wie bei den Kindern. Die erstere Annahme streitet mit dem ganzen biblischen Bericht, welcher umständlich erzählt, wie das Schamgesühl nach der Sünde plöglich erwachte. Auch machen Adam und Eva nirgends den Eindruck unzivlissierter, wilder Menschen, sondern treten uns als vollendete Then hochentwickelter Wesen entgegen. Folglich wurzelte das "Richterröten" lediglich in jener kindlichen licht durch völlige Beherrschung der niederen Triebe. Andere Erklärungsversuche erscheinen völlig aussichtslos. Denn an leibliche Blindheit, welche die Racktheit ihrem gegenseitigen Andlick entzogen hätte, ist nicht zu denkenz denn der Sah (Gen. 3, 7): Et aperti sunt oculi amborum, bezieht sich auf die Hindung ihres geistigen Auges. Wenn aber Frenäus (Adv. haer. III, 22, 4 bei M. gr. 7, 959: Non intellectum habedant filiorum generationis, oportebat enim illos primo adolescere dehinc sie multiplicari) sich die Stammeltern als wirkliche Kinder dachte, so wird er bündig widerlegt durch Gen. 1, 28: Crescite et multiplicamini (vgl. Gen. 2, 23 f.).

Creseite et multiplicamini (vgl. Gen. 2, 23 f.).

Noch viel dringlicher ergibt sich die Freiheit von Konkupiszenz aus der paulinischen Lehre, daß das "Gliedergeset" im jezigen Menschen "Sünde" (peccatum, άμαρτία) sei (vgl. Röm. 7, 16 ff.). Aber in welchem Sinne "Sünde"? Gewiß nicht an und für sich, sondern weil sie "aus der Sünde stammt und zur Sünde reizt" (Trid. Sess. V, can. 5). Ist aber die böse Begierlichkeit eine Folge der Sünde Adams, so hatte sie eben vor dieser Sünde keinen Bestand: folglich besaß der paradiesische Mensch Freiheit von der Konkupisenz.

b) Bei den Kirchenvätern stand die Naturintegrität der Protoplaften berart fest, daß sie das Institut der Che vielfach erft

von der Ursünde an datieren.

So unter vielen anderen Athanasius (Fragm. in Ps. 50, 7 bei M. gr. 27, 240), Gregor von Rhssa (De opis. hom. c. 17), Chrysostomus (In Gen. hom. 15, 4 bei M. gr. 53, 123), Ishannes von Damaskus (De siderth. II, 30). Hierin lag gewiß eine unberecktigte Abertreibung; venn eine auf geschlechtlicher Fortpstanzung beruhende Ehe hätte es auch im Paradiese, also trot der Gnade der Katurintegrität, gegeben, wie denn das eine das andere durchaus nicht ausschließt. Käheres s. dei S. Thom., S. th. 1 p. qu. 95. 98 sq. Deshalb nahm Augustinus (Retract. I, 19) seine frühere Außerung, daß der paradiesische Mensch sich ohne Ehe auf ungeschlechtlichem Wege würde fortgepstanzt haben (De Gen. contr. Manich. lib. 1), am Abende seinens zebens als unhaltdar zurück. Am ungeschminstesten fam die firchliche Traditionssehre im Kampfe gegen den ausstruckenden Pelagianismus zum Ausdruck, welcher in der Konkupiszenz keinen desectus naturae, sondern

vielmehr einen vigor naturae e. blickte. Diese Austassiang bekämpste Augustinus auf Leben und Tod in seinem Werke De nuptiis et concupiscentia. Bgl. S. Augustin., Contr. sulian. IV, 16, 82: Quid est gustato cibo prohibi'o nuditas indicata nisi peccato nudatum, quod gratia contegedat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet. Die Abernatürlickeit ber parabiessischen Prärogative betonen auch andere Väter (bei Casinius, Quid est homo? art. 4, ed. Scheeben, Moguntiae 1862).

c) Bom rein theologischen Standpunkte ist dem Sesagten zur tieseren Erklärung noch beizusügen, daß es im Menschen eine höhere und eine niedere Strebekrast gibt: den Willen (appetitus rationalis) und die Sinnlichseit (appetitus sensitivus). Jede besitt ihren eigentümlichen Güterkreis, der sie anzieht, aber auch ihre spezissichen Abel, welche sie abschrecken. Daß sinnliche Strebevermögen kann nur Sinnliches, der Wille aber sowohl Sinnliches (z. B. sinnliche Lust) als Geistiges (Tugend, Ehre) begehren. Daß Ungeordnete des sinnlichen Strebens liegt in seiner häusigen Redellion gegen die Bernunst dzw. den Willen, der daß höhere geistige Aut durch daß sinnliche gefährdet sieht und ohne Kampf nicht sür sich zu retten vermag. Dazu kommt eine immanente Neigung des Willens selbst, das wahre Sut auszuschslagen und daß scheinbare Gut (Sünde) dafür einzutauschen. Bgl. Köm. 7, 17 ff: Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum (— concupiscentia) . . . Si autem quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum . . Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi meutis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Diese ungeordnete Reigung des Menschen zum Bösen heißt furz Kontupiszenz, die am heftigsten in der pars concupiscibilis des niederen Seelenlebens sich geltend macht (libido, gula) und daher per antonomasiam von ihr den Namen erhalten hat. Allein auch die ungeordneten Stredungen der pars irascibilis, wie Zorn, Streitlust, Kachgier, Eisersucht usw., gehören ebensals zur Konsupiszenz im weiteren Sinne und waren in unseren Stammeltern durch daß donum integritatis ebenso gebunden wie die bösen Regungen der fleischlichen Lust (vgl. Gal. 5, 17).

Wirft man die spekulative Frage auf, auf welche Weise und in welcher Form der Schöpfer der Vernunft die souderäne Herrschaft über die Sinn-lichkeit gesichert habe, so gehen die Theologen in verschiedenen Richtungen auseinander. Jedenfalls darf man sich die Sache nicht so einsach dorstellen, als ob die Eingießung eines (präternaturalen) Habitus in die Sinnlichkeit (Durandus) ober in ben Willen (Scotus) ober eine bloge Stärkung ber Bernunft (Rajetan) gur herftellung des Gleichgewichtes amischen bem höheren und niederen Menschen hingereicht hatte. Bielmehr bedurfte es wegen ber Mannigfaltigkeit ber beteiligten psychologischen Faktoren, sowie wegen der Spielweite der ethischen Wirkungssphäre eines ziemlich tomplizierten Apparates, der die verichiedenen Seelenpotengen, höhere und niedere, mit eigenen und besonderen Habitus bedachte und zum einheitlichen Zusammenwirken geschickt machte (vgl. Suarez, De opere sex dierum III, 12). Man darf zur Erklärung des schwierigen Problems auch noch auf eine besondere äußere Leitung durch die göttliche Borfehung guruckgreifen, welche die Gelegenheiten zum Ausbruch ungeordneter Regungen sorglich hintanhielt und in Gefahrs-fällen einsach den Concursus versagte. Auf der anderen Seite freilich soll man das donum integritatis auch wieder nicht in einer Weise überspannen, daß der erste Sündenfall zur Unbegreiflichkeit, wenn nicht Unmöglichkeit wird. Deshalb durfte in der Streitfrage, ob unsere Stammeltern traft ihrer Naturunversehrtheit zur Begehung läglicher Gunden fabig waren, jener Lösung der Borzug gebühren, welche mit Scotus und Gabriel Biel gegen Albert d. Gr., Thomas und Bonaventura die vorgelegte Frage in bejahendem Sinne entscheibet. Denn wie Schell gut bemerkt (Dogmatif Bb. II, S. 303): "Der

tatsächliche Abam konnte auch in unwesentlicher Weise fehlen, wenn er es in entscheidender konnte."

Dritter Satz. Unsere Stammeltern besatzen vor dem Sündenfalle leibliche Unsterblichkeit. De fide (Trid. Sess. V, can. 1).

Beweis. Unter Unsterblickeit verstehen wir hier weder die natürliche Unsterblickeit der Seele noch die glorreiche Unsterblickeit des Auferstehungsmenschen, sondern eine mittlere zwischen beiden, welche nur dem paradiesischen Urstande eigentümlich war (vgl. S. Throm., S. th. 1 p. qu. 97 a. 1).

Sie bestand nach Augustinus (De Gen. ad lit. VI, 25, 36 bei M. lat. 34, 354) nicht in der Unmöglichkeit zu sterben (non posse mori), sondern einsach in der Nichtnotwendigkeit zu sterben (posse non mori). Weil diese letztere aber dem an und sür sich sterblichen Menschen nicht natürlich war, so muß sie als (präternaturale) Gnade ausgesaßt werden. Bzl. S. Thom. l. c. ad 2: Vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis sed per donum gratiae.

Den Bibelbeweis führt schlagend die Geschichte des Gundenfalles in der Genesis. Für den Fall der Übertretung des Prüfungsgebotes hatte Gott dem Adam den Tod d. i. die Notwendigkeit, einmal zu sterben, mit den Worten angedroht (Gen. 2, 17): "Um Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben" (ninn nin - wirst du sterben mussen). Nach der Gunde erfolgte das Todesurteil (Gen. 3, 19): "Du bist Staub und wirst zurückehren zum Staube." Hätte Adam also nicht gesündigt, so hätte er niemals zu sterben brauchen. Bgl. Weisheit 2, 23 f.: Deus creavit hominem inexterminabilem (ἐπ' ἀφθαρσία) et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. Roch icharfer fennzeichnet Paulus den Tod nicht nur Abams, sondern auch seiner ganzen Nachkommenschaft als göttliche Strafe für die Sünde im Paradiese. Bgl. Röm. 5, 12: Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit. Wegen der Ginstimmigkeit der Baterlehre darf von Belegen füglich abgesehen werden.

Welche Bedeutung der "Bebensbaum" (D'NT')) für die phyfische Ershaltung des Lebens besaß, ist unaufgeklärt. Daß der Genuß von der Lebensfrucht notwendige Bedingung zur ungestörten Fortführung eines sterbensfreien Lebens war, scheint mit Sicherheit aus den Worten Jahves hervorzugehen (Gen. 3, 22 f.): "Nun aber, daß er nicht etwa seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse ervigte two keine Grine hand ausstrecke und nehme der Herr aus dem Luftgarten." Manche Väter und Theologen erblicken daher im Lebensbaum geradezu das φάρμακον της άθανασίας. Es fehlt aber auch nicht an allegorisierenden Erklärungen. Näheres s. bei Suarez l. c. III, 14 sq.

Vierter Sat. Unsere Stammeltern waren auch mit einsgegossener Wissenschaft natürlicher und übernatürlicher Wahrheit ausgerüstet. Sententia certa.

Beweis. Während Gnadenstand, Freiheit von Konlupiszenz und leibliche Unsterblichkeit paradiesische Erbgüter waren, welche ohne weiteres auf die ganze adamitische Nachkommenschaft durch bloße Abstammung von Adam übergeflossen wären, wurden die Stammeltern außerdem noch persönlich durch ein ungewöhnliches Maß natürlicher und übernatürlicher Wissenschaft ausgezeichnet. Wir wollen beide Wissenschaften getrennt betrachten.

a) Wennschon die Hl. Schrift bas natürliche Wiffen Abams nirgends ein "eingegoffenes" nennt (scientia infusa), so gibt sie boch zu erkennen, daß basselbe nicht durch Lernen zustande gekommen sein kann, sondern nur durch göttliche Eingießung sich verstehen läßt. Eine Probe solcher Wissenschaft legte Abam gleich nach seiner Erschaffung ab durch die richtige Benennung aller Tiere nach ihrer inneren Eigentümlichkeit (Gen. 2, 19 ff.) sowie durch die sossige Einsicht in das Wesen und die Rolle des Weibes (Gen. 2, 23). Scharfsinnig bemerkt Augustinus (Op. imperf. contr. lul. V. 1 bei M. lat. 45, 1432): qui (Adam) universis generibus animarum vivarum nomina imposuit, quod excellentissimae fuisse indicium sapientiae in saecularibus etiam libris legimus. Nam ipse Pythagoras . . . dixisse fertur, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus in didit rebus. Eine weitere Bestätigung liefert der Siracide, wenn er von den Protaplasten jagt (Sir. 17, 5 f.): Disciplina intellectus replevit illos, creavit (= insudit) illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Was wir alio durch angestrengtes Studium erst erlernen mussen, das wußten Abam und Eva gleich bei ihrer Erschaffung traft eingegossener Wissenschaft, womit aber nicht gesagt sein soll, daß diese qualitativ sich von der scientia acquisita besentlich unterschied. Bgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 94 a. 3 ad 1: Primus homo habuit scientiam omnium rerum per species a Deo infusas, nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra sicut nec oculi, quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis, quos natura produxit. Die Angemessenheit eines eingegossenen Wissens für den ersten Menschen läßt fich in breifacher Beise begründen: einmal, weil ber Schöpfer erwachsene Menschen, namentlich in Sachen der Religion und Ethik, nicht hilflos ihrer eigenen Unwissenheit überlassen durfte; sodann weil es den ersten Menschen an der notwendigen Erziehung durch Eltern und Lehrer gebrach; endlich, weil Abam als oberstes Haupt der Menschheit auch ihr natürlicher Erzieher und Lehrer sein sollte (vgl. S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 94 art. 3).

b) Daß das Wissen der Protoplasten sich auch auf das übernatürliche Gebiet, namentlich das Endziel der visio deatisica, erstreckte, solgt schon aus der Tatsache ihrer Erhebung in den Gnadenstand (l. Satz.), welcher ohne äußere Offendarung und innere Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liede unmöglich sestgehalten werden kann. Denn es handelt sich hier um Erwachsene und keine Kinder. Im besonderen muß den Stammeltern eine übernatürliche Glauben serkenntnis deigelegt werden, ohne die "es unmöglich ist, Gott zu gesallen" (Hebr. 11, 6). Ganz zu Unrecht hat der hl. Bonabentura (In Sent. 2 disp. 23 art. 2 qu. 3) dem paradiessischen Menschen den Slauben unter dem Borgeben abgesprochen, quod cognitio siede ut plurimum est ex auditu (Köm. 10, 17). Was er an seine Stelle setzt: ein Mittleres zwischen Glauben und Schauen, ist schwer zu verstehen Denn solange ein Vernunstwesen nicht die beseligende Sottanschauung genießt, wandelt es notwendigerweise im Dunkel des Glaubens; denn der Glaube ist sperandarum substantia rerum (Hebr. 11, 1). Über den Umfang der übernatürlichen Erkenntnis Adams läßt sich allerdings streiten. Sicher ist so viel, daß er sowohl an die Ersstenz Sottes als an die ewige Vergeltung im Jenfeits zu glauben veryklichtet war, weil nach der Lehre Pauli (Hebr. 11, 6) daß außdrückliche Wissen vernessitate medii

zum heile notwendig ist. Mit einiger Wahrscheinlichkeit darf man jedoch annehmen, daß ihm auch die Trinität und zukünftige Inkarnation zum Glauben vorgestellt waren (vgl. Suarez l. c. III, 18).

c) Bersucht man ben Umfang ber natürlichen Wissenschaft Abams näher zu bestimmen, so begibt man fich vom Offenbarungsboden hinweg auf das Gebiet mehr ober minder unfruchtbarer Spekulation. 3m allgemeinen war die Scholaftit nur zu geneigt, das gelehrte Wiffen des ersten Menschen fast ins ungeheuerliche zu übertreiben. Zur heilsamen Beschränkung einer unweisen Ubertreibungssucht hat der hl. Thomas zwei seste Normen auf-gestellt, welche geeignet sind, das paradiesische Wissen mit vernänftigen Schranten zu umziehen. Gine erfte Norm lautet: Auch die Begriffsbildung Abams war an das Sinnliche gebunden, fo daß er nicht minder in Allgemeinbegriffen zu benken gezwungen war, wie wir. Hieraus ergeben fich aber sofort zwei inhaltsschwere Folgerungen: einmal, daß Abam hienieben der visio beatifica nicht teilhaftig war, wie die menschliche Seele Chrifti (S. th. 1 p. qu. 94 a. 1); fodann daß er ebensowenig bom Wesen der Engel eine intuitive (ftatt abstrattive) Renntnis besaß (l. c. art. 2). Aus bem gleichen Pringip läßt sich aber weiter folgern, daß ihm sogar die Intuition seiner eigenen Seele versagt blieb, wenn ihm auch die moderne "Psychologie ohne Seele" ficher unbekannt war. Gine zweite limitierende Norm lautet: Abam besaß ein vollfommenes eingegoffenes Wiffen hauptsächlich nur über folche naturliche Dinge, welche ihm zur würdigen Lebenshaltung für fich und naturiche Dinge, weiche igm zur wirdigen Lebensgattung at sich and seine Rachsommen, befonders in religiöser und ethischer Beziehung, unentbehrlich waren. Hiermit blieb aber die Kotwendigkeit des Lernens und Vorschens für ihn ebenso bestehen, wie die Möglichseit des wissenständischen und kulturellen Fortschrittes. Es liegt auch nicht der Schatten eines stichhaltigen Grundes für die willkürliche Annahme vor, daß Adam bereits über das sopernikanische Weltspstem, die Fixsternharallagen, die Spektralanalhse und Chemie, die Elektrizität und die Köntgenstrahlen, die Vissernichtet gewalen ist. Den nicht zur waren Integralrechnung u. dgl. unterrichtet gewesen sei. Denn nicht nur waren alle diese tieseren Kenntnisse von Ansang an für den ersten Lehrer der Menscheit entbehrlich, sondern es müßten sich auch Bruchstücke dieser Urwissenschaft vom Paradiese aus im Strome der Bölker durch Tradition gerettet haben. Der vorbildliche Maßstad für das natürliche Wissen des ersten Menschen ist folglich nicht bie Fulle bes menfchlichen Wiffens Chrifti als bes "zweiten Abam", sondern vielmehr die große Gelehrsamkeit Salomon3, obschon sogar manche Scholastiker Zweifel darüber hegten, ob Abam wirklich weiser gewesen sei als Salomon (vgl. Suarez, De opere sex dierum III, 9, 29).

Auch die Frage nach der Unfehlbarfeit des Stammhauptes und ersten Lehrers der Menschheit tritt aus dem Rahmen bloßer Wahrscheinlichkeit schwerlich heraus. Triftig begründet der Aquinate die Irrtumslosigkeit Adams also (l. c. art. 4): Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius... Unde non poterat esse, quod innocentia manente intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia persectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat, ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat idi esse existimatio falsi. In der Tat, wenn man bedenkt, daß der Irrtum bei uns gewöhnlichen Menschen auch aus dem Billen stammt, der das ungestüme Vordängen von Vorurteilen und Lieblingsneigungen, von Zerstreiungen und Aberhaftungen weder zu zügeln noch zu meistern versteht, so ist mindestens wahrscheinlich, daß der parabiessische Mensch, scharfsinnig und undesangen und leidenschäftigs, wie er war, nur der Bahrheit und der Evidenz sich ergab, in Zweiselssällen aber mat seinem Urteil vorsichtig zurücksielt; denn nur dann irrt man, wenn man die Vermutung zum Utteil, den Zweisel zur Gewisheit erhebt oder das Falsche für wahr, das Unmögliche für möglich, das Rotwendige für zuställig ausgibt.

d) Auf der Grenzscheibe zwischen Philosophie und Offenbarung steht das schwierige Problem über den Ursprung der Sprache. Denn die Benennung aller Tiere mit ihrem charakteristischen Namen durch Adam setzt die Entstehung einer Ursprache voraus. Bgl. Gen. 2, 19: Omne enim, quod vocavit Adam auimae viventis, ipsum est nomen eius. Diese erste Namengebung läßt sich entweder supranaturalistisch oder auch rein naturalistisch erklären. Nach ersterer Annahme hätte Adam seine Sprache sig und fertig genau so durch ein Wunder von Gott erhalten, wie sein eingegossens Wissen. Die naturalistische Erklärung dagegen hält es für ausgemacht, daß der Urmensch kraft des ihm angeborenen Sprachtriebes selber der Schöpfer der ersten Sprache gewesen.

Beide Erklärungsweisen haben unter Theologen, Philosophen und Exegeten Bertreter gefunden. Im Mittelalter und bis tief in die Reuzeit hinein war die Vorstellung fast allgemein verbreitet, daß der Schöpfer dem Adam die Ursprache in Form des Hebräischen fix und fertig übermittelt habe. Bgl. Ben. Pererius S. I., Comment. in Gen. 2, 20 (Romae 1591): Lingua vero, Ben. Pererius S. I., Comment. in Gen. 2, 20 (Romae 1591): Lingua vero, quam a primo habuit Adam (a Deo) et secundum quam imposuit animalibus nomina, concessu omnium hebraea fuit. Von der sprachphilosophisch interessationen Erscheinung betroffen, daß in keiner anderen Sprache der innere Jusammenhang zwischen Name und Sache sich so getreu widerspiegelt wie im Hebräschen, sowie daß der hebräsche Trikonsonantismus auf einer solchen Varierung des dritten Buchstadens beruht, die der Definition durch genus proximum und disserentia specifica sehr nahekommt, hat unlängst auch Fr. Kaulen sür daß Debräschen Sprachforschung hat doch gezeigt, daß daß Allein die neuere vergleichende Sprachforschung hat doch gezeigt, daß daß Allein die neuere vergleichende Sprachforschung hat doch gezeigt, daß daß Allein die neuere dereits eine viel ältere Stufe der Sprachentwicklung doraussesente und darum als Ursprache nicht gelten kann. Ubrigens sindet man in allen Kultursprachen die Eigentümlichseit, zum sprachlichen Außdrucke verwandter Begriffe sich der Klangähnlichseit zu bedienen, wie z. B. im wandter Begriffe sich der Klangähnlichkeit zu bedienen, wie z. B. im Deutschen: springen, sprießen, sprossen, sprihen, sprühen, sprühen, sprudeln, sprechen (vgl. E. Gutberlet, Pschhologie, 4. Aust., S. 135, Münster 1904). Seitdem man erkannt hat, daß die flektierenden Sprachen (Hebrüsch, Arisch) aus den agglutinierenden, die agglutinierenden stendskamm) aus den isolierenden entstanden sind die estellerende Sprachsen aus den isolierenden entstanden sind, bzw. daß jede flektierende Sprache sich zulegt auf das Entwicklungsstadium einer ursprünglich isolierenden zurückbringen läßt - bas Chinefische ift auf Diefer Stufe ber Ginseitigkeit fteben geblieben -, ift man geneigt, fich auch die Ursprache ober die Ursprachen als ifolierend, d. h. aus einzelnen Wurzelwörtern bestehend, vorzustellen. Auf diesem Standpunkte liegt es aber nahe, daß der erste Mensch, den wir schon aus rein sprachphilosophischen Gründen als ein intellektuell hochentwickeltes Wesen voraussetzen mussen, die einfilbigen Sprachwurzeln selber gebildet und so die erste Sprache geschaffen hat, zumal die Art der ursprünglichen Wurzelbildung, weil innigst verwandt mit dem Prozes der Begriffsbildung, durchaus das Geprage eines echt menfcblichen Produttes an sich trägt. Denn die aus den Burzeln erkennbare erste Namengebung setzte durchweg an einer charakteristischen Eigentümlichkeit des Dinges ein, die als sein Wesen in einem aus dem Sinnlichen abgezogenen Allgemeinbegriff mit Hilfe eines Urteils, dieser ersten Denkoperation, ausgesprochen wurde. "So führt ,Mond', mensis, μήν, gotisch mena, Sanstrit mas und masa auf MA = ,messen', dessen Weiterbildung MAN = ,benken' den Worten mens, Mensch (man, mannisks), Sanstrit mana zugrunde liegt" (Gutberlet a. a. D. S. 133).

Merkwürdigerweise zieht sich bie neuere Sprachforschung, indem sie sich von den antiquierten Vorstellungen der Hebraisten allmählich losgesagt hat, unbewußt auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Patristik zurück, soweit diese überhaupt auf eine nähere Erörterung des Themas sich einläßt. Die Kirchenväter nämlich stellen die Ursprache unbedenklich als eine eigene

Schöpfung des Menschen, nicht als eine übernatürsliche Mitgist Gottes hin. Der hl. Augustinus preist das überragende Genie Adams (f. d. S. 406), welches sich in der ersten Namengebung dei der Borsührung aller Tiere offensbarte, und stellt den allgemeinen Satz auf (De ordine II, 12, 35 bei M. lat. 32, 1011): Illud quod in nodis est rationale . . ., vidit esse imponenda redus vocabula, i. e. significantes quosdam sonos . . . Sed audiri verda adsentium non poterant; ergo illa ratio peperit litteras, notatis omnibus oris ac linguae sonis atque discretis. Einlästich erörtert die Frage der hl. Greg or don Rhsspale aus discretis. Einlästich erörtert die Frage der hl. Greg or don Rhsspale Bötter menschlicher Ersindung ihren Ursprung verdanken", mit Eiser gegen die Borvwürfe des Eunomius in Schuk nimmt und den allgemeinen Satz verteidigt, daß der mit Bernunst, Sinneswerkzeugen und Sprachtred ausgerüftete Mensch sich die Sprache selber geschaffen habe. Diese älteste Ansicht ist wohl auch die richtige; denn sie entspricht dem gesunden Grundsah, daß man den Iweitursachen so diese stellensen Kutala, daß sie aus eigenen Mitteln zu entsalten vermögen. Bgl. *Max Müller, Lectures on the Science of Language, 2 Vols, London 1880; Whitney, Life and Growth of Language, New York 1875. Die verschiedenen Theorien s. bei Sayce, Introduction to the Science of Language, London 1875.

Fünfter Satz. Mit den aufgeführten Prärogativen war endlich auch die Leidensunfähigkeit des paradiesischen Menschen verbunden. Communis.

Beweis. Bahrend die Leidensunfähigfeit des fünftigen Auferstehungsmenschen als non posse pati d. i. als Unmöglichkeit zu leiden aufzufassen ist, bestand diesenige der Stammeltern nur in einem posse non pati d. i. in der Nichtnotwendigkeit zu leiden, welche durch die Sünde für sie und ihre ganze Nachkommenschaft unwiederbringlich verloren ging. Biblifch wird diese Prarogative durch den "Bonnegarten" in Eden און בערן), LXX παράδεισος, Vulg. paradisus voluptatis, in späteren Büchern, wie Sohel. 4, 13, ebenfalls pany) begrundet. Mag man den Ausdrud nun mit den meisten wörtlich von einem Lustgarten oder mit anderen (Philo, Origenes u. a.) bloß allegorisch deuten, auf alle Fälle steht fest, daß die äußere Lage des paradiesischen Menschen von allen Leiden und Schmergen frei, eine Existeng voll eitel Glud und Wonne gewesen ift. Denn die Geburtswehen sind über das Beib, die harte, muhfame Arbeit "im Schweiße des Angefichtes" über den Mann von Gott ausdrudlich als Strafe für die Gunde verhängt worden (Gen. 3, 16 ff.). Mit der leiblichen Unsterblichfeit aber war zugleich das gange Beer von Krantheiten als den Borboten des Todes verbannt, während das donum integritatis die Hauptquelle seelischer Qualen und Versuchungen, welche aus ber Konkupiszeng entspringen, grundsätlich verftopfte.

Eine reizende Schilberung dieses Wonnezustandes entwirft Augustinus (De Civ. Dei XIV, 26 bei M. lat. 41, 434): Vivebat itaque homo in paradiso, sieut voledat, quamdiu voledat, quod Deus iusserat . . . Vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate . . . Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingeredat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuedatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas . . . Nihil omnino triste, nihil erat in-

aniter laetum . . . Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. Das "goldene Zeitalter" der Bölkermythen scheint eine blasse Kückerinnerung an diesen verlorenen Wonnezustand zu sein. Bgl. noch S. Thom., S. theol. 1 p. qu. 102.

Sechster Satz. Die fünf Borzüge des Urstandes standen zueinander in einem solchen organischen Berhältnis, daß die präternaturalen Gnaden der streng supernaturalen Gnadenschaft als Ergänzung dienten und die Erhaltung jener von der Bewahrung dieser kausal abhing. Mit Recht bezeichnen daher die Theologen den ganzen Urstand als "Stand der Ur- und Erbgerechtigkeit". Communis.

Beweis. Daß kein metaphysisch notwendiger Zusammenhang zwischen heiligmachender Gnade und den präternaturalen Zugaben bestand, beweist ihre Trennbarkeit im gefallenen und erlösten Menschen: folglich war die Berbindung beider zu einem harmonischen Ganzen eine zwar seste, aber freie Einrichtung des Schöpfers. Es ist eine von der Bibel beurkundete Tatsache, daß mit dem Berlust der heiligmachenden Gnade (= Sünde) auch alle präternaturalen Zierden verloren gingen. Denn plöglich erwachte die die des dahin gebundene böse Lust (Gen. 3, 7), der Tod trat über den Menschen seine Herrschaft an (Gen. 3, 19), und Leiden aller Art schlichen in seinem Gesolge (Gen. 3, 16 ff, u. ö.). Die Erlösung des Menschenzgeschlechtes durch Christus hat den ursprünglichen Zustand und Zusammenhang nicht wiederhergestellt.

Nicht alle Theologen freilich find über ben eigentlichen Begriff ber iustitia originalis einig (vgl. Bellarm., De gratia primi hominis cap. 3). Indes verstehen die meisten unter ihr nicht bloß die Katurintegrität für sich allein genommen, auch nicht bloß die heiligmachende Gnade, sondern vielmehr den ganzen Komplex aller organisch zusammenhängenden Inadenvorzüge, welche den paradiesischen Urstand ausmachten. In letzerem muß man aber eine doppelte Funktion unterscheiden: die Urgerechtigkeit und die Erbgerechtigkeit. Unter ersterer Rücksicht war die übernatürliche Ausstattung eine persönliche Auszeichnung Abams, unter letzterer aber — mit Ausnahme der scientiansung (z. d. 405 ff.) — zugleich eine Auszeichnung der Menschen ernet ur als bleibendes Erbe für seine ganze Kachsommenschaft. So erst wird es verständlich, weshalb der Sündensall im Paradiese nicht bloße Ursünde blieb, sondern auch zur Erbsünde werden konnte.

Dritter Artifel.

Die Gärefien über den paradiesischen Urstand und das kirchliche Lehramt.

Bornehmlich drei große Häresien sind im Laufe der Jahrhunderte hervorgetreten, um die im vorigen Artikel erhärtete Kirchenlehre vom paradiesischen Urstande zu zerstören oder zu entstellen: der Pelagianismus im Altertum, der Protestantismus zu Ansang des 16. Jahrhunderts und der Jansenismus in der Reuzeit.

1. 3m 5. Jahrhundert trat der Pelagianismus in die Schranken, um von prinzipiellen Gesichtspunkten aus den gnadenvollen

Charafter des Urstandes in Abrede zu stellen und die dort verwirklichte Ubernatur zu einem wesentlichen und vom Schöpfer erzwingbaren

Bestandteil der menschlichen Natur zu erniedrigen.

a) Aus diesem πρώτον ψεύδος erklärt sich mühelos nicht nur die Leugnung der Notwendigkeit und Gratuität der wirklichen Gnade, sondern auch die konsequente Bestreitung der Erbsünde. Die Pelagianer leugneten zwar nicht, daß Abam die heiligmachende Gnade mit dem Anspruch auf die visio beatistea sommt die hetrigintagende Snade int dent Anspirud all die visio beatistea somme Freiheit von der bösen Begierlickseit besaß. Allein sie fügten sosson den Samen den Krast, sich den Himmel zu verdienen und bis zur vollständigen Sündenlosigkeit emporzusteigen, ganz und gar im liberum arbitrium liege und Sache eines rein natürlichen Strebens und Könnens sei; die Konkupiszenz sei durchaus keine Sündenstraße, nicht einmal ein eigentlicher Betwischler sondern vielwehr kredende Australie krieger naturael, deren Natursehler, sondern vielmehr strogende Naturtraft (vigor naturae), beren geordneter oder ungeordneter Gebrauch ganz ins Belieben des Willens gestellt sei. Auch die leibliche Unsterblichkeit und die Impassibilität Abams suchten sie nach Möglichkeit zu entwerten und heradzusetzen, um ja die Fiktion aufrechter erhalten zu können, daß der paradiestische Mensch in allen wesentlichen Stücken der gegenwärtigen Menscheit nichts voraus hatte. Eine wesentliche Verschlimmerung des Menschen sein den Sünde Adams keinesfalls eingetreten, außer in dem rein außerlichen Sinne, daß der jetzige Mensch das böse Beispiel Adams und sonstige Anreize zur Sünde vor sich sieht. Daher die pelagianische Formel: peccatum imitatione, non propagatione d. h. das, was wir Erbsünde nennen, ist keine eigentliche Natur=, sondern eine einsache Nachahmungssünde. Im übrigen steht der jetige Mensch dem paradiesischen gleich.

b) Dem firchlichen Lehramte tonnte es nur darauf antommen, diefer Berquidung von Ratur und Abernatur gegenüber immer und immer wieder zu betonen, daß durch die Gunde Adams eine wirkliche Berichlechterung der menichlichen Ratur herbeigeführt worden fei, indem die heiligmachende Gnade mit ihren (präternaturalen) Unnexen in Berluft geriet. Die Ubernatürlichfeit der verlorenen Borguge

aber wurde höchstens indirett berührt.

Die zweite Synode von Mileve, deren Kanones sowohl das Plenar-tonzil von Karthago 418 als auch Papst Zosimus in seiner Tractoria bestätigte, bestimmte bezüglich der leiblichen Unsterblichkeit Adams solgendes (can. 1 bei Denz. n. 101): Quicunque dixerit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s. Dreierlei wird hier befiniert: 1. Abam befaß leibliche Unsterblichkeit; 2. Abam verlor sie wieder durch die Sünde; 3. Abam verlor sie zur Strase für seine Sünde. — Nochmals besatte sich 431 Pahst Cölestin I. mit dem paradiesischen Urstande, indem er an die gallischen Bischöfe gegen die Semipelagianer schrieb (Denz. n. 130): In praevaricatione Adae omnes homines naturalem (f. o. S. 394) possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit. Hochbedeutsam sür die kirchliche Aussalfassung vom Arstande ist die II. Synode von Orange 529, welche die Naturverschlimmerung infolge der ersten Sünde mit nackten Worten ausspricht. Byl. Syn. Arausic. II can. 15 (bei Denz. n. 188. 192): Ab eo, quod formavit Deus, mutatus est Adam, sed in peius per iniquitatem suam. Ab eo, quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius per gratiam Dei. Can. 19: Natura humana, etiamsi in illa integritate (= sanctitate), in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adiuvante, servaret; unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit. Die Abernatürlichkeit der verlorenen Güter läßt sich aus diesen kirchlichen Glaubensentscheidungen etwa ableiten, wie solgt: Das der menschlichen Katur auf Grund der Erschaffung, Erhaltung und Mitwirkung Gottes Seschuldete ist seinem Begriffe nach unverlierbar. Nun belehrt uns die Kirche, daß Adam und seine Rachkommenschaft die heitigmachende Inade nebst ihren Beigaben durch die erste Sünde verloren: also war die verlorene Ausstattung etwas Ungeschuldetes d. i. Enade. Was speziell die in Berlust geratene heiligmachende Inade betrifft, so war dieselbe wesentlich gleicher Art mit jener, welche die Erlösung durch Christus in uns wiederhergestellt hat; letztere aber kehrt zu uns nur per gratiam Dei zurück, wie der spnodische Ausdrucklautet: solglich ist sie übernatürlicher Währung.

2. Im 16. Jahrhundert gelangte der Protestantismus zu irrigen Anschauungen über die paradiesische Urgerechtigkeit, indem er, zwischen Natur und Übernatur nicht gehörig unterschend, zugleich mit den übernatürlichen Borzügen auch wesentliche Stücke der menschlichen Natur, wie die sittliche Wahlfreiheit, in Berlust geraten ließ.

a) Praktijch spigte sich dieser Grundirrtum zur Solasides-Vehre zu, wonach der gesallene Mensch ohne seine freie Mitwirtung "allein durch den Glauben" Rechtsertigung empfängt. Trok ihres Zusammentressen in der Amertennung eines idealen Urzustandes im Paradiese dilben Pelagianismus und Protestantismus doch einen polaren Gegensat zueinander. Denn nach pelagianischer Aufsassiung war die urständische Gerechtigkeit keine übernatürliche Gnade, sondern ein Stück Natur, während der Protestantismus das Göttliche im Urstande zwar anerkannte, aber zugleich als eigentliche Natur des Wenschen ausgab. In dieser Identiszierung von Göttlichem und Menschlichem, don Abernatur und Natur liegt entschieden ein pantheistischer Zug, der bei päteren protestantischen Theologen, wie z. B. Schleiermacher, wirklich zu konseptentern Ausdildung gelangt ist. Byl. Oswald, Religiöse Urgeschichte S. 45, Paderborn 1887.

b) Obschon der Trienter Kirchenrat gegen die Reformatoren vorzugsweise die Dogmen von der Erbsünde und Rechtsertigung zu verteidigen hatte, so ließ er dennoch keinen Zweisel darüber auftommen, welches die kirchliche Aufsassung vom Wesen des paradie-

sischen Urstandes sei.

Mit einer offenbaren Spize gegen den Pelagianismus erklärt das Tribentinum, daß Adam in "Heiligkeit und Gerechtigkeit" begründet worden war, daß er infolge der Sünde diesen Gnadenstand "sofort verlor" und dadurch an "Leib und Seele verschlechtert wurde". Bgl. Trident. Sess. V can. 1 (bei Denz. n. 788): Si quis non constitutur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso suisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus (nicht: creatus, s. v. de) suerat, amisisse... totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum suisse, a. s. Die hier betonte "Berschlimmerung an Leib und Seele" bestand aber nicht nur im "Berluste der Heiligkeit und Gerechtigkeit", sondern zugleich auch im Berluste des donum integritatis (vgl. Trident. l. c. can. 5: concupiscentia . . . ex peccato est) und der seiblichen Unsterblichseit (l. c. can. 1: Adam . . incurrisse mortem, quam antea illi comminatus kuerat Deus), an deren Stelle der "Tod und Strasen des Körpers" (l. c. can. 2: mortem et poenas corporis) treten. Folglich bestand nach kirchlicher Lehre der paradiessische Ur stand im wirklichen Bestige solcher Borzige, wie: heiligmachende Gnade, Freiheit von der Konstupilzenz, leibliche Unsterblichseit und Leidenslosseit; denn was man nicht bestigt, das kann man auch nicht "verlieren". Uber den übernatürlichen Charaster all dieser urständischen Güter hat sich das Konzil nicht näher ausgesprochen.

- 3. Direkt bestritten wurde die Übernatürlichkeit des Urstandes vom Jansenismus, welcher die protestantischen Grundsätze auf dem Gebiete der Gnadenlehre, wo seine Hauptdomäne lag, unnachsichtlich zur Geltung brachte und mit allerhand Ausslüchten und Winkelzügen an den Glaubensdekreten des Tridentinum vorbeizukommen suchte.
- a) Unter katholischer Flagge segelnd, hat kaum eine andere Häreste der katholischen Kirche so tiese Wunden geschlagen, wie der schon von Tournelh als hinterhaltig und unehrlich gekennzeichnete Jansenismus. Die Vertretung seiner Grundsätze wurde übernommen von Bajus, Jansenius, Quesnel. Sine Hautelere des Shstems lautete: Die urständische Gerechtigkeit war dem Menschen geschuldet, etwas "Konnaturales", ein deditum naturae, so daß der Schöfer veryslichtet war, den ersten Menschen in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu erschächtet war, den ersten Menschen in Heiligkeit von Gerechtigkeit zu erschäflichtet war, den ersten Menschen in Heiligkeit der Gnade geleugnet. Denn die Ausslucht des Bajus, daß die Gewährung von Gnade und Slorie an uns Sünder allerdings "Gnade" secundum quid genannt werden dürse, beim unschuldigen paradiessischen Menschen aber nicht, trägt zur Rettung der Abernatürlichseit der Gnade ebensowenig bei, wie die Behauptung des Jansenismus, daß die heiligmachende Inade zwar der menschlichen "Ratur" als solcher, nicht aber ihren "Werken" geschuldet sei. Denn nichte, was debitum naturae ist, kann zugleich indeditum naturae oder Gnade sein.
- b) In langwierigen Kämpfen und Wirren nahm diesmal der Päpstliche Stuhl die Interessen des Glaubens wahr, indem er in wiederholten Lehrentscheidungen den Jansenismus aufs Haupt schlug und zuletzt unschädlich machte.

In Betracht kommen die Berurteilung der 79 Sätze des Bajus durch Pius V. (1567), die Berdammung der 5 Sätze des Jansenius durch Junocenz X. (1653), die Zenfurierung der 101 Sätze des Quesnel durch Junocenz XI. (Bulle Unigenitus i. J. 1713), endlich die Berwerfung der janseniklischen Beschläffe der Asterhunde von Pistoja durch Pius VI. (Bulle Auctorem sidei i. J. 1794). Am belangreichsten für die Frage nach dem Urstande ist die Kehre des Bajus und Quesnel, deren kontradiktorischer Gegensat als Kirchenlehre zu gelten hat, wenn man auch nicht den einem eigentlichen Dogma sprechen kann (f. v. S. 400). Junächst empfängt unsere Begriffsbestimmung der Abernatur ihre kirchliche Bestätigung durch die Berwerfung der prop. 24 Bai (bei Denz. n. 1024): A vanis et otiosis hominidus secundum insipientiam Philosophorum excogitata est sententia . . ., hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superad dita suerit largitate conditoris sublimatus et ack Filium Dei adoptatus. Die Abernatürlichseit der heilig machenden Gnade wird erkannt aus prop. 21. Baii (bei Denz. n. 1021): Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita suit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. Desgleichen aus prop. 35. Quesnelli (bei Denz. n. 1385): Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae (vgl. auch prop. 16. Synodi Pistoriensis bei Denz. n. 1516). Die Abernatürlichseit der Konstuhrischen sed naturalis eins conditio. Bezüglich der seiblichen Ansterdischen sed naturalis eus conditio. Bezüglich der seiblichen Ansterdischen sed naturalis eus conditio. Bezüglich der seiblichen Ansterdischen sed naturalis enes conditio. Bezüglich der seiblichen Ansterdischen sed naturalis enes conditio. Bezüglich der seiblichen Kehre, und zwar side proximum, daß die heesseligmachende naturalis conditio (vgl. prop. 17. Syn. Pist. bei Denz. n. 1617). Es ist mithin tirchliche Lehre, und zwar side proximum, daß die heesseligmachende naturalischen der der se

läßt sich feine direkte Lehrentscheidung beibringen, wogegen die Ubernatürlichekeit der visio beatisica bezüglich der existierenden Bernunftgeschödse ein ausbrückliches Dogma ift (f. o. S. 398 f.).

Bierter Artifel.

Die verschiedenen Stände des Menschen, insbesondere ber nadte Naturftand.

1. Die Stände des Menschen. — Man muß zwischen den historischen und den bloß möglichen Ständen, unter welchen der sog. status naturae purae bei weitem der wichtigste ist, wohl unter-

scheiden.

- a) Als historische Stände d. h. solche, in denen das Menschengeschlecht sich wirklich befand oder befindet, gelten folgende: der "paradiesische Urstand" oder status iustitiae originalis, dessen Existeng und Wesen oben ausführlich dargetan murde. Als tonträrer Gegenstand steht biesem der "erbsundliche Raturstand" oder status naturae lapsae gegenüber, welcher durch die Gunde Abams tonfrete Geftalt gewann und im Berlufte aller Gnadengeschenke bestand, welche den paradiesischen Menschen auszeichneten. In reiner Gestalt dauerte er nur furze Zeit, da das Protoevangelium sofort einen dritten Stand ins Leben rief, nämlich den "Stand der christlichen Heiligkeit" oder status naturae reparatae, in welchem auf Grund der Erlösungsverdienste Jesu Christi nur die in Berluft geratene heiligmachende Gnade wiederhergestellt wurde, nicht jedoch die präternaturalen Borguge der Naturintegrität, leiblichen Unfterblichfeit und Leidensunfähigfeit. In diesem Stande befindet sich das Menschengeschlecht seit dem Protoevangelium; es ist der historische Stand κατ' έξοχήν.
- b) Mögliche Stände sind solche, die zwar niemals Wirklichkeit erlangen oder erlangt haben, aber doch infolge der Bereinbarteit ihrer Begriffsmertmale dentbar find. Man tann fich zunächst einen "Stand der Naturintegrität" oder status naturae integrae im engeren Sinne vorstellen d. h. einen Stand mit bloß natürlichem Endziel, also ohne visio beatifica und gratia sanctificans, aber trokdem geschmudt mit präternaturalen Gnadenvorzugen, wie 3. B. Freiheit von Konkupiszenz. Je nachdem man sich die vier praternaturalen Bugaben (herrichaft über Die Sinnlichkeit, leibliche Unsterblichkeit, Leidensunfähigkeit, eingegoffenes Biffen) zu einem harmonischen Gangen vereinigt oder aber in gedanklicher Trennung eine jede für sich allein unter Ausschluß der übrigen realisiert denkt, laffen sich wieder verschiedene Stadien dieses von allen streng supernaturalen Gnaden entblöften Standes unterscheiden. Auf die Schilderung der Einzelheiten und der Bedingungen ihres Zusammenbestehens laffen wir uns hier nicht näher ein. Man fann aber noch einen letten Schritt tun, indem man auger der übernatürlichen Endbestimmung

und heiligmachenden Gnade auch sämtliche präternaturalen Gaben ausschaltet und so auf den "nacken Naturzustand" oder status naturae purae kommt. Wegen seiner Wichtigkeit für die Lehre vom Übernatürlichen ist jest noch eigens seine Möglichkeit darzutun.

2. Möglichfeit des nadten Naturftandes. - a) Geinem Begriffe nach involviert der status naturae purae alles das und nur das, was zum Befen der menschlichen Ratur gehört und ihr auf Grund der Schöpfung, Erhaltung, Mitwirfung und allgemeinen Borfehung des Schöpfers von Ratur und Rechts wegen gutommt (f. D. S. 393 ff.). Geschuldet ist aber bem Menschen nicht nur seine physische Ausstattung mit allem, was in seiner Definition animal rationale eingeschlossen wird, sondern vor allem auch die ethische Fähigfeit, Gott als natürliches Endziel des Menschen flar zu erkennen und das natürliche Sittengesetz in seinen wesentlichen Forderungen aufzufinden und zu halten d. h. der Menich muß in den Stand gesett fein, auf Grund eines naturlich guten Gittenwandels fein natürliches Endziel, welches nicht in beseligender Gottschauung, fondern in einer natürlich beseligenden abstrattiven Gottesertenntnis bestehen wurde, zu erreichen. Bu diesem positiven Inhalt tommt aber noch der ausdrudliche Ausschluß solcher Borguge hingu, die entweder strenge supernatural (heiligmachende und wirkliche Gnade) ober auch nur präternatural sind (s. o. 398 ff.). Schell sagt richtig: "Dieser Stand wird mit dem Stande des wirklichen Menschen ziemlich übereinstimmend gedacht, nur abzüglich des Schuld- und Strafcharatters, den der Mangel der höheren Borzüge jett an sich hat, und der Gnadenfrafte, welche in allen Menichen gur Erlojung wirksam find" (Dogmatit Bb. II, S. 293). Demnach würden die gleichen Übel, wie jetzt, auch dem nachten Naturstand anhaften, insonderheit Konfupifgeng, Unwissenheit, Tod samt allen Leiden des Lebens.

Ob freilich dieser Justand dem jetigen erbsündlichen Naturstand materiell ganz genau in allem gliche, darf billig bezweiselt werden. Eine völlige Cleichheit kann schon deshalb nicht gut angenommen werden, weil die Erbsünde mit ihren Nachwirkungen die Reinheit des Naturvildes ganz erheblich trübt. Daß die erschreckliche Gögendienerei des Heibentums sowie das Tierische im gesallenen Menschen dort in gleichem Maße ihre wüsten Orgien seirrische wirden Menschen der gesteichen daße gerade die Erbsünde die Berheerungen, welche jene zwei schlimmsten Feinde des Menschen anrichten, saft ins ungemessen gesteigert hat. Man wird sich deshalb den nackten Naturzustand etwas vollkommener vorstellen dürsen als jetzt die gesallene Natur auch abzüglich des Schuld- und Strascharakters der vorhandenen Abel. Auch darf man mit Kardinal Franzelin (De Traditione et Scriptura p. 635 sqq., Romae 1882) und anderen Theologen sür den Abgang übernatürlicher Bestsände im Kampse mit sleischlichen Verzluchungen (Konkupizenz) sich wohl nach einem Ersat umsehen und diesen in adiutoria Dei naturalia suchen, welche dem Naturmenschen auf Grund der alsemeinen Vorsehung in gewissen Sinne geschuldet, ganz gewiß aber seine streng supernaturalen Gnadenhilsen wären. Diesen Standpunkt verteidigt gegen Becanus (Summa theol. scholast. P. II tr. 4: De auxilio gratiae disp. 2 qu. 4) auch Schiffini (De gratia divina p. 71 sqq, 85 sqq., Friburgi 1901).

b) Übrigens ist es eine theologisch sichere Lehre, daß der nacte Naturstand an sich überhaupt möglich ist, wenn er materiell sich mit den Berhältnissen des erbsündlichen Naturstandes auch nicht in allem decken mag. Denn sagen, dieser Zustand sei unmöglich, heißt behaupten, Gott sei von Haus aus zur übernatürlichen Beranlagung und Ausstattung des Menschen gebunden; diese Annahme sällt aber mit dem Bajanismus zusammen. Unter den verworsenen Sähen des Bajus sindet sich nämlich auch solgender (prop. 55. Baii bei Denz. n. 1055): Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Mithin ist der kontradiktorische Gegensah Kirchenlehre, nämlich: Gott hätte von Ansang an den Menschen so erschänstenen, als wie er jeht geboren wird d. h. unter Abzug des erbsündlichen Zustandes, den Gott nicht mitschaffen könnte.

Die Ausflucht der Augustinianer (Berti, Norisius, Bellelli) und mancher Thomisten (Contenson, Serrh, De Lemos), daß die Gründung des oben beschriebenen nackten Naturstandes zwar de potentia Dei absoluta, nicht jedoch de potentia ordinata möglich sei, schückt nicht genugsam gegen die Geschren des Bajanismus. Denn was Gott vermöge seiner Weisheit, Seiligkeit und Güte (= potentia ordinata) nicht tun darf, das kann er auch vermöge seiner Allmacht (= potentia absoluta) nicht tun, da letztere ohne die Direktive der übrigen göttlichen Attribute niemals sich in Bewegung setzt. Wäre aber Gott krast eines seiner Attribute, etwa ex decentia Creatoris et lege iustissimae providentiae, wie die Augustinianer es nennen, zur Mitteilung übernatürlicher Gnaden gezwungen, so würden diese ohne weiteres ausschratzen. In das sie auf einen Rechtsanspruch der Natur gegründet wären. Benn jene Theologen, die wir bekämpsen, im Segensah zu Bajus die betressenden Jorzüge trohdem sür übernatürliche Gnaden ausgeben, so machen sie sich einer schreitenden Intonsequenz und Halbeit schuldig, indem sie Natur und Abernatur miteinander verwechseln und in ihrem gegenstählichen Unterschiebe nicht scharf genug auseinanderhalten. In der Modernismus Enzyhlista Pascendi vom 8. Sept. 1907 tadelt Kapst Rus X. an der sog. "immanenten Apologetit" der Franzosen, daß sie durch überspannung der Immanenzmethode "mit so wenig Zurückhaltung in der menschlichen Natur nicht nur eine Empfänglichseit und Angemessenschien Apologeten unter Sinhaltung der nötigen Schranken immer nachweisen, sondern einen ect convenientiam) zu vertreten schranken immer nachweisen, sondern einen ect ennen vollen Anstru und kaper Schranken immer nachweisen, sondern einen echten und wahren Anspruch (germanam verique nominis exigentiam)". Zum Sanzen voll. *Casinius, Quid est homo? ed. Scheeden (Mainz 1862).

§ 3.

Der Abfall des Menschen von der Abernatur oder die Lehre von der Erbjünde.

*S. Thom., S. theol. 1—2 p. qu. 81 sqq.; bazu Billuart, De peccatis, diss. 6; Suarez, De vitiis et peccatis, disp. 9. Haubeis, De peccato originali, Venetis 1757 (Herbipoli 1857). Bon neueren vgt. Scheeben, Bb. II §§ 197 ff., Freiburg 1878; Palmieri, De Deo creante et elevante, thes. 65—81, Romae 1878; *Oswalb, Religiöfe Urgefchichte ber Menschheit, 2. Abschnitt, 2. Auft., Paberborn 1887; Kleutgen, Theologie ber Borzeit Bb. II², Abhbig. 10, Münster 1872; Mazzella. De Deo creante disp. 5, Romae 1880; Heinrich, Bb. VI, Mainz 1887; Chr. Pesch, tom. III²,

p. 121 sqq., Friburgi 1908; Tepe, Institt. theol. tom. II, p. 551 sqq., Paris. p. 121 sqq., Friburgi 1908; Tepe, Institt. theol. tom. 11, p. 181 sqq., Paris. 1895; Bachelet, Le péché originel, Paris 1900; Chanvillard, Le péché originel, Paris 1910; Bartmann, Dogmatif Bd. 13, S. 289 ff, Freiburg 1917. — Jur Ursünde ogl. Reinfe, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes Bd. II, S. 910 ff., Münster 1855; *P. Scholz, Theologie des Alten Bundes Bd. II, S. 90 ff.; Patrizi, De interpret. Scriptur. 1. II, qu. 3, Romae 1876; Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes, S. Aust., S. 40 ff., Brixen 1913; *J. Feldmann, Paradies und Sündensall, Münster 1913; Göttsberger, Adam und Eva, 3. Aust., Münster 1912. — Zur Existenz der Erksünde vgl. moch *Bellarmin, De amissione gratiae et statu peccati, lib. 3 sqq.; Mariano a Novana O. Cap. De originali lapsi hominis conditione. Parisiis Mariano a Novana O. Cap., De originali lapsi hominis conditione, Parisiis 1882; Simar, Die Theologie bes hl. Paulus, 2. Aufl, S 30 ff., Freiburg 1883; A. Scher, De universali propagatione originalis culpae, Romae 1895; Rlafen, Innere Entwicklung des Pelagianismus, Freidurg 1882; *Möhler, Symbolik § 2 ff., Mainz 1890; v. Hefele, Konziliengeschichte Bb II², Freidurg 1875; Schwane. Dogmengeschichte Bb. II² § 56 ff., Freidurg 1895; F. R. Tennant, The sources of the doctrines of the Fall and Original Sin, Cambridge 1903; Turmel, Histoire du dogme du péché originel, Paris 1904; Mausbach, Die Ethif des hie Augustinus Bd. II, S. 139 ff., Freiburg 1909; Harvack, Behrbuch der Dogmengeschichte Bd. III. S. 165 ff., Tübingen 1910; Bukowski S. I., Die russischer orthodoge Lehre von der Erbsünde, Junsbruck 1916. — Aber das Wesen der Erbsünde voll. Berlage, Dogmatik Bd. V, S. 249 ff., Münster 1860; *Schlünkes, Wesen der Erbsünde, Regensdurg 1863; Hurter, Compend. theol. dogmat. tom. II¹² n. 407 sqq., Oeniponte 1908; S. Pell, Das Dogma von der Sünde und Erlösung im Lichte der Bernunst, Regensburg 1886; *Scheeben, Mhsterien des Christentums § 40 ff., 3. Aust., Freiburg 1912; J. H. Busch, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez, Paderborn 1909; Gutberlet, Gott und die Schöpfung S. 360 ff., Regensburg 1910. — Über die Fortpflanzungsweise der Erbsümde vol. *Kilber, Theol. Wirceburg., De peccato originali cap. 3; Katschthaler, Theol. dogmat. specialis vol. II. Ratisbonae 1878. — Über die Wirtungen der Erbsünde vgl. besonders S. Thom., De malo, qu. 5; *Fr. Schmid, Quaestiones selectae ex theologia dogmatica p. 289 sqq., Paderborn 1891; F. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Erwischenfasser Frühscholaftit, Mainz 1905.

In fünf Artiteln sind zu behandeln: 1. die Sünde Abams als Ursünde und deren Folgen für die Stammeltern; 2. die Sünde Adams als Erbsünde im ganzen Menschengeschlecht; 3. das Wesen der Erbsünde; 4. die Fortpslanzungsweise der Erbsünde; 5. die Wirkungen der Erbsünde in den Nachkommen Adams. Die Lehre von der Erbsünde bildet ein Fundamentaldogma des Christentums;

denn mit ihr steht und fällt die Erlösung durch Christus.

Erster Artifel.

Die Sünde Abams als Urfünde und deren Folgen für die Stammeltern.

Die eigentliche Erbfünde, in welcher alle Menschen empfangen und geboren werden, muß als sündlicher Zustand unbedingt an einen Sündensatt anknüpsen, welcher als bersönliche freie Tat jenen Zustand herbeiführte. Denn die Annahme einer Natursünde ohne die Boraussehung einer sittlichen Berschuldung durch eine Tatsünde führt logisch zum Manichälsmus d. i. zur Lehre eines an sich und von Natur aus bösen Prinzips. Deshalb muß man in der Sünde Adams eine doppelte Funktion unterscheiden: die Ursünde

als persönliche Sündentat (peccatum originale originans) und die Erbsünde als sündlichen Habitus (peccatum originale originatum), der allein geeignet ift, auf die Nachkommen Adams überzugehen. Zunächst betrachten wir die Sünde Adams unter ersterer Rücksicht und stellen vor allem ihre historische Tatsächlichteit und ihre unmittelbaren Folgen für die Stammeltern sest, wobei eigens hervorgehoben sei, daß auch die Entscheidung der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 die Geschichtlichteit des "Arüfungsgebotes sowie seiner Abertretung unter dem Einfluß des Teufels in Gestalt der Schlange, der Herunssschleuberung der Stammeltern aus dem Unschuldsstand sowie der Berheißung des zukünstigen Erlösers" zu jenen Wahrheiten rechnet, welche "die Grundlagen der christlichen Keligion berühren" (n. III).

Erster Sag. Unsere Stammeltern, vom Teufel verführt, begingen durch Übertretung des Prüfungsgebotes eine schwere (Tod-)Sünde. De fide (Trid. Sess. V can. 1—3).

Beweis. Obschon eine bekannte Katechismuswahrheit, ist der erste Sündenfall gegen die rationalistische Mythushppothese als histo-

rifches Fattum von grundsählicher Bedeutung zu verteidigen.

a) Der Tatbestand ist aus dem biblischen Bericht vom Sündensalle zu erheben. Danach hatte Gott den Stammeltern ein Prüfungsgebot gegeben, nicht zu essen von "Baume der Erfenntnis des Guten und Bösen", ein Bervot, welches nicht zwar ex genere suo, aber ex circumstantiis unter Tod-sünde verpstichtete. Aber Satan nahte sich der Eva in Gestalt einer Schlange und versührte sie zur Abertretung des göttlichen Gesehes, worauf das Weib auch den Adam zur gleichen Sünde überredete; denn "sie gab ihrem Manne, der auch ah" (Gen. 3, 6). Verträgt diese schlichte Erzählung schon nach dem ganzen historischen Charaster der Genesis keine shmbolisierende Amdentung, so wird sie in allen späteren Büchern der H. Schrift als historische Tatsache bestätigt und vorausgeseht. Sir. 25, 33: A muliere initium kactum est peccati, et per illam omnes morimur. I Tim. 2, 14: Adam non est seductus (a serpente), mulier autem seducta in praevaricatione suit. Auch von der kirchlichen Aberlieseung wurde der historische Charaster des Sündensalles unverbrüchlich sessengen duugustinus (Enchir. c. 45): Nam superdia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem; et fornicatio spiritalis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est; et furtum, quia cidus prohibitius usurpatus est; et avaritia, quia plus quam illi sussicere debuit, appetivit, et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. Näheres s. bei Thom., S. th. 2—2 p. qu. 163.

b) In gewissen Detailfragen über die begleitenden Umstände des Sündenfalles ist Meinungsverschiedenheit erlaubt, wosern nur die historische Tatzsächlichkeit der Ursünde nicht angetastet wird. So dietet 3. B. der "Erkenntnisbaum" gewiß ebensviel des Geheimnisvollen wie der "Bebensdaum". Wenn Klemens v. Alex. (Strom. III, 14) und Ambrosius (De parad. II, 11) die Urzsünde sexuell im Sinne eines zu frühen, vorzeitigen Gebrauchs der rechtmäßigen Che erklären, so widerspricht dem die sofortige Einsicht Adams, das das ihm von Gott zugeführte "Weib" sein Sheweid, die Mutter aller Lebendigen sei. Die Meinung Kajetans, die Erzählung von der Schlange sei nichts anderes als die allegorische Sintseldung der inneren Bersuchung, ist im Hindlick auf entgegenstehende Schrifttexte zum mindesten eine sehr gewagte hydothese, welche unter katholischen Theologen wenig Anklang gefunden hat. Denn der Fluch über die Schlange (Gen. 3, 14) setzt ein wirkliches Tier voraus, bessenten. Bgl. Apot. 12, 9: Et proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus (6 δφις δ άρχαιος), qui vocatur diabolus et Satanas. 2 Kox. 11, 3:

Timeo ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri. Die weitaus meisten Bäter und Theologen bestimmen die Qualität baw. das Motiv der Abertretungssünde als geistigen Stolz. Bgl. Sir. 10, 15: Initium omnis peccati est superdia. In sich selhst betrachtet war sie nach der Behre des Apostels Paulus eine Sünde schweren Ungehorsams, womit der Sehre des Apostels Paulus eine Sünde schweren Ungehorsams, womit der sehre der eigentliche Sündensall gewesen (Kenz). Bgl. Köm. 5, 19: Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Ob die Abertretung des Prüfungsgebotes wirklich die erste Todsünde der Stammeltern war, oder ob ihr schwangesoner schwere Sünden vorausgegangen waren, ist nicht leicht zu entschen. An und sür sich wäre es nicht gerade undentbar, daß nach der Meinung des Alexander von Dales und neuestens von Schell (a. a. D. II, 308) frühere Todsünden den Weg zur Übertretung des allein entscheidenden Prüfungsgebotes, an welches das zufünstige Schickal Ndams und seiner Nachsommenschaft geknühst war, allmählich den Weg edneten. Weil jedoch mit jeder Todsünde der Verlust der heiligmachenen Knade versunden ist, so hält die überwiegende Mehrzahl der Theologen mit Recht an der althergebrachten Überzeugung sest, daß die sog. Ursünde auch die erste Todsünde gewesen.

Zweiter Satz. Durch Übertretung des Prüfungsgebotes verlor Adam die heiligmachende Gnade und wurde dadurch ewiger Berdammnis würdig; er verfiel dem leiblichen Tode und der Herrschaft des Teufels und wurde an Leib und Seele verschlechtert. De fide (Trid. Sess. V can. 1).

Beweis. Wenn überhaupt jede ichwere Gunde den Berluft des Gnadenstandes und den Unwillen Gottes nach sich zieht, dann gilt dies gewiß auch von der fehr schweren Urfunde der Stammeltern. Bie sich aus der Schwere der angedrohten Strafe ein Schluß giehen läßt auf die Schwere der Schuld, so bestätigt lettere das Berhalten Gottes, der dem Adam als gorniger und strafender Richter entgentritt: das Berhältnis der Rindschaft hatte sich in ein solches der Feindschaft verfehrt, dem das Urteil ewiger Berwerfung entspricht. Der gur Sanktion des Prufungsgebotes angedrohte Tod (Gen. 2, 17) wurde von Gott wirklich als Strafe über die Stammeltern verhängt (Gen. 3, 19). Bgl. Beish. 2, 24: Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Siermit verbunden war die "Berrichaft des Teufels", welche im Protoevangelium wenigstens angedeutet (vgl. Gen. 3, 15), in den neutestamentlichen Buchern aber flar gelehrt wird (vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 2 Kor. 4, 4; 2 Petr. 2, 19). Bas endlich die Berichlimmerung Adams an Leib und Seele betrifft, fo offenbarte fie fich zunächst im ploglichen Erwachen ber bis dahin gebunden gewesenen Rontupifgeng d. i. der Emporung des Fleisches wider den Geift, womit von felber eine Berdunkelung des Berftandes und eine Schwächung des sittlichen Willens verbunden war. Bgl. § 2, Art. 2 u. 3.

Im Bergleich zur Naturverderbnis des bloßen Erbfünders ist die Berschlimmerung der Natur Adams jedenfalls tieser und einschneidender gewesen, einmal wegen des grellen Kontrastes von einst und jetzt, sodann weil die Ursünde als persönliche Tatsünde — Augustinus nennt sie ein peccatum ineffabiliter grande — viel schwerere Strasen verdiente. Im bloßen Erbsünder lebt die Sünde Adams nur als peccatum habituale fort, an dem

der perfonliche Wille des einzelnen unbeteiligt ift. Ubrigens ift es eine sententia pia et catholica, daß die Stammeltern nach einem Leben ernster Reue und Buke in Gottes Suld und Enade aus diesem Leben schieden (val. Weish. 10. 1 f.). Die Errettung Abams aus der ewigen Verdammnis vertritt entschieden der hl. Frenäus (Adv. haer. III, 23) gegen Tatian. Die Behauptung des Abtes Rupert von Deutz, daß Abam und Eva verdammt sein, läßt sich nicht mit der Tatsache vereinbaren, daß beide unseren Heiligenfalender zieren (24. Dez.). Auch die Verkündung des Protve vangeliums im Paradies läßt auf die ewige Rettung unferer Stammeltern folließen.

Zweiter Artifel.

Die Sunde Abams als Erbfunde im gangen Menichengeschlecht.

- 1. Die häretischen Gegensätze und ihre firchenamtliche Berwerfung. - In theologischer wie dogmengeschichtlicher Sinficht gehen die Saresien über die Erbfunde auf drei Sauptformen gurud: a) Es gibt zwar eine Naturfunde, aber teine Erbsunde, insofern jene außer Beziehung steht zur Urfunde (Manichaismus, Priscillianismus, Praexistenzianismus); b) es gibt weder eine Natursunde noch eine Erbfünde, sondern nur eine Urfünde (Pelagianismus); c) es gibt zwar eine Natursunde, die zugleich Erbsunde ist, aber lettere fällt zusammen mit der Konkupiszenz und hebt die sittliche Freiheit auf. schädigt also die Natur in ihrer Herzensmitte (Protestantismus, Jansenismus).
- a) Die Häresien des chriftlichen Altertums drehten sich insgesamt um das Problem des Abels als ihre Achse. Manichäismus und Priscillianismus gaben zwar die Eristenz einer Natursünde zu, sührten dieselbe aber nicht auf die adamitische Ursünde als Ursache zurück, sondern auf ein absolut böses Prinzip, speziell die Hele (Fleisch), deren Kontakt den Geist naturnotwendig besleckt. Die Präexistenzianer oder Origenisten hingegen suchten die Natursünde als Kolge einer vorleiblichen sittlichen Katastrophe im Reiche der Eriskenzisten vorleiben gen Aufreise der Eriskenzisten der Verleiben der Aufreise der Aufreise der Verleibenzisten der Verleiben gestellt der Verleiben der Ver Geisterwelt zu begreifen. In all diesen Systemen kann offensichtlich von einer eigentlichen (abamitischen) Erbfünde keine Rebe sein.

Moer die firchliche Berwerfung dieser Jrrtümer dal. v. S. 326 ff., 384 ff.; dazu K. Künstle, Antipriscilliana, Fridurgi 1905.

b) Am radikalsten versuhr im 5. Jahrhundert der Belagia. nismus, welcher nur die Urfunde Abams jugab, die Erbfunde aber

hartnädig leugnete.

Das von Pelagius und Colestius seit 411 n. Chr. vorgetragene Shstem umfaßte, von den Frrtümern in der Gnadenlehre abgesehen, folgende Lehr-punkte: 1. der jetige Mensch unterscheidet sich in seiner Ausstattung nicht wesentlich von Adam vor dessen Sündensall, nur daß in der gegenwärtigen Ordnung persönliche Sünden vorkommen (f. v. S. 410 f.); 2. die neugeborenen Tinder bringen keine Erbsünde mit auf die Welt, weswegen ihnen die Taufe nicht gespendet wird zur "Vergebung der Sünde", sondern nur zur Erlangung des "Himmelreiches" (regnum coolorum als verschieden gebacht von vita aeterna); 3. die paradiesische Ursünde hat lediglich den Abam in Schaden gebracht, seine Nachsommenschaft aber underührt gelassen, außer insofern das schlechte Beispiel Nams ansteckend wirkt (peccatum imitatione, non propagatione); 4. wenn die Sunde Adams auf seine Nachkommen nicht überging, dann kann auch von Strafen der (Erb-)Sünde keine Rede sein; wirklich ist der Tod keine Strafe, sondern "Naturnotwendigkeit" (necessitas naturae), die Konfupissenz aber bloße "Naturkraft" (vigor naturae).

Wenige Häresien sind gleich bei ihrem ersten Austauchen so energisch besämpst und von so zahlreichen Synoden verworfen worden, wie der Pelagianismus. In dem kurzen Zeitraume von 412 (oder 411) bis 431 n. Chr. wurden im Morgen- und Abendlande nicht weniger als 24 Synoden geseiert, welche gegen die neue Sette Stellung nahmen. Eine hervorragende Stelle nimmt die 2. Synode von Mileve (416) deshalb ein, weil ihre Kanones von dem Plenarfonzil von Karthago (418) und vom Papste Zosimus (418) in dessen Tractoria als katholische Glaubenslehre approbiert und promulgiert worden sind.

Der Belagianismus wurde ins Herz getroffen durch folgende Beftimmungen (Syn. Milevit. II. can. 2 bei Denz. n. 102): Quicunque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis "in remissionem peccatorum" non vera, sed falsa intelligatur, a. s. Jur Begründung verweist die Synode auf Röm. 5, 12 ff. und die sitchliche Tradition und schließt: Propter hanc enim regulam sidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter daptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. Nachdem das Ephesimum 431 diese Eehrentscheidungen unter Strafe der Deposition für Rerifer von neuem einegeschärft hatte, führte die zweite Synode von Drange 529 noch einmal einen tödlichen Schlag gegen den Belagianismus, indem sie bestimmte (Syn. Arausic. II, ean. 2 bei Denz. n. 175): Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem etc. Diese Lehrentscheidungen blieben maßgebend auch für die Zutunst.

c) In der Neuzeit treten uns zwei große Häresien entgegen, welche zwar die Erbsünde als wahre Sünde anerkannten, aber ihr wahres Wesen dadurch verkannten, daß sie dieselbe als radikale Naturverderbnis in das Innere der Natur selbst hineinverlegten, namentlich durch Aussehung der sittlichen Wahlsreiheit (vgl. Luther., De servo arbitrio; Calvin., Institt. IV, 18; Zwingli, De providentia c. 6), und speziell die Konkupizenz als das Formale der Erbsünde ansahen. Es sind dies der Protestantismus einer- und der Jansenismus anderseits.

Nur Zwingli macht insofern eine Ausnahme, als er ben Schuldscharafter der Erbsünde gänzlich leugnet und damit auf den pelagianischen Standpunkt zurücksinkt, freilich mit dem Unterschiede, daß auch er die Willensfreiheit fallen läßt. Der Jansenismus (Bajus, Jansenius, Quesnel) verlegt die Erbsünde formell in die böse Begierlichkeit, indem er alles zur Sünde werden läßt, was ohne göttliche Gnade geschieht. Daher der Sat des Bajus: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia

(f. Gnadenlehre).

Der protestantischen Auffassung von der Erbsünde trat das Trienter Ronzil mit seinem hochwichtigen decretum de peccato originali (Sess. V bei Denz. n. 787—792) entgegen, welches fünf Kanones umfaßt. Nachdem can. 1 die Sünde Adams als Ursünde

und deren Folgen für das Stammhaupt dargelegt (f. o. S. 417 ff.) und can. 2 unter fast wörtlicher Unlehnung an den soeben gitierten can. 2 der zweiten Synode von Drange die "Transfusion des Seeleniodes" (peccatum, quod est mors animae) von Abam auf seine Nachkommenschaft festgelegt hat, wird im can. 3 die Erbfünde näher bestimmt als origine unum, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, [quod] inest unicuique proprium. Der can. 4, im wesentlichen eine Wiederholung des can. 2 der zweiten Synode von Mileve (f. o. S. 421 f.), bespricht die Wirkung der Kindertaufe als des ordentlichen Reinigungsmittels von der Erbichuld. Endlich im can. 5 wird die Taufwirfung als wirklicher Gundennachlaß getennzeichnet und der Ginfluß der Rontupiszenz auf sein wahres Maß zurüchgeführt.

Wegen seiner bogmatischen Wichtigseit sei berselbe hier wörtlich mitgeteilt (can. 5 bei Denz. n. 792): Si quis per Iesu Christi gratiam, quae in baptismate consertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. Mithin ift e3 beklariertes Dogma, daß die Erbfünde eine wirkliche (nicht bloß metonymische) Sünde ift und daß die Taufe den ganzen reatus culpae austilgt. Zur näheren Begründung fährt der Kanon fort: In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per daptisma in mortem. Was aber das Zurückleiben des "Zunders der Begierlichteit" (concupiscentia vel fomes) im Getausten betrifft, so erkfart die Synode feierlich unter bem Anathem (l. c.): Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, a. s. Mithin ist es ein weiteres Dogma, daß die Konkupiszenz als solche keine wahre und wirkliche Sunde ift, fondern von Paulus öfters nur metonymisch "Sünde" genannt wird, weil fie "aus der Sünde stammt und zur Sünde reizt".

Die Jrrlehre der Jansenisten über die Erbsünde wurde von den Pähsten Pius V., Innocenz X., Clemens XI. und Bius VI. verurteilt. Auf einzelnes kommen wir später zurück.

- 2. Schriftbeweis für die Existeng der Erbfunde. Das Dogma der Erbfünde besagt ein Zweifaches: das Borhandensein einer habitualen Gunde von Geburt aus und die Berinupfung diefes fündlichen Sabitus mit der Urfünde Adams. Diese lettere tann wegen ihres persönlichen Charafters auf die Nachkommen ebensowenig übergehen, wie der persönliche Tod Adams: beide sind ihrer Natur nach unübertragbar. Die Erbfunde ist folglich teine Person=, sondern eine Natursunde, die aber allen Individuen als Schuld innewohnt: aber mahre Gunde ist fie nur in ideeller Berbindung mit der freiwilligen Tatsünde Adams im Paradies.
- a) Im Alten Bunde tritt der Charafter der Erbsünde bei weitem nicht so bestimmt hervor wie im Neuen Testamente. Die oft zitierte Stelle aus Ps. 50: Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit mater mea scheint sich nach dem ganzen Kontext mehr auf die don Geburt aus vorhandene Reigung jum Bofen (= concupiscentia) zu beziehen, welche der Pfalmift als einen Milberungsgrund für feine Gundhaftigfeit

geltend macht. Benn zwar manche Kirchenväter, wie z. B. Augustinus (Enarr. in Ps. 50, n. 10), den Psalmvers vielsach gegen die Pelagianer ins Feld führten, so wollten sie vor allem beweisen, daß die Sünde Adams auch seiner Nachkommenschaft geschabet hat: ob aber im Sinne einer wirklichen Erbschuld oder eines bloßen Erbübels, das läßt sich ohne Zuhilsenahme der neutestamentlichen Lehre aus dieser Stelle allein schwerlich deweisen. — Stwas deweiskrästiger ist eine Stelle bei Job, welche schon von den Kirchenvätern auf die Erbsünde gedeutet wurde. Job 14, 1 st.: "Der Mensch, vom Weibe gedoren, lebt nur kurze Zeit und wird doch mit vielen Mühsalen erfüllt . . . Ber schaffet vom Unreinen einen Keinen? Nicht einer." So lieft der hebräische Urtext, den die Kulgata deutlicher so wiedergibt: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? Der Sinn ist slar: Niemand außer Gott vermag den in ethischer Unreinheit d. i. in der Sünde Empfangenen zu reinigen oder zu rechtsertigen; denn von der levitischen Unreinheit kann bei der Empfängnis eines Menichen kraft bloßer Naturabstammung angedeutet, obschon die Schuld beziehung zum Ursünder Noam nicht ausdrücklich erwähnt wird. Letteres geschieht ja auch nicht immer bei Paulus (Eph. 2, 3): Nos . . . eramus natura (poset) silii irae, sieut et ceteri. "Merkwärdig bleibt die Atslache, daß "der jüdischen Dogmatif der Begriff einer Erhsünde stend geblieden ist (Wartmann, Dogmatif der Begriff einer Erhsünde stend geblieden ist (Wartmann, Dogmatif des hl. Augustinus Bd. 11 S. 138, Freiburg 1909). Über die Erhsündenlehre der at. Apostryphen (4. Esdvaß, Apost. Baruch s. Zigeront-Ziesche, Dogmengesch. I, S. 46 f., Bressau 1913.

b) Im Neuen Testament gilt als klassische Hauptstelle die berühmte Perikope Röm. 5, 12—21, welche eine großartige Parallele oder besser Antiparallele ausstellt zwischen "allen" (πάντες, auch οί πολλοί) und dem "einen" (εξς), welcher einerseits der erste Adam als Vater der Sünde und des Todes, anderseits der zweite Adam (Christus) als Vater der Gnade und des Heiles ist. Man kann in der Perikope drei Absätze unterscheiden, in denen die Erbsünde gleich deutlich zum Ausdruck kommt.

α) Man betrachte zunächst Röm. 5, 12: Sieut per unum hominem peccatum (ἡ άμαρτία) in hune mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors

pertransiit, in quo (ἐφ' ῷ) omnes peccaverunt.

Jum Verständnis des Textes mögen folgende Vorbemerkungen dienen: Der els άνθρωπος, don dem die Rede ist, kann nach dem Kontext nur Adam sein, der Urheber des Todes und der Sünde. Unter peccatum (ή άμαρτία) versteht Paulus hier eine wahre Sünde im eigentlichen Sinne, nicht die bloße Konkupiszenz oder den Tod als Sündenstrase. In der Tat, die hier gemeinte Sünde kann nicht der Tod sein; denn sonst käme folgende absurde Tautologie heraus: Per unum hominem mors intravit in mundum et per mortem mors. Sie kann aber auch nicht die Konkupiszenz sein, welche Paulus freisich anderswo (Köm. 7, 17) metonhmisch ebenfalls peccatum (άμαρτία) nennt; denn alsdann wäre der Sinn unseres Saßes solgender: Per unum hominem concupiscentia intravit in mundum et per concupiscentiam mors. Allein die Konkupiszenz ist an sich keine Sünde, namentlich keine solche, krast deren om nes peccaverunt. Dazu kommt, daß Udam nicht wegen seiner Konkupiszenz mit dem Tode bestrast wurde, sondern wegen seines Ungehorsams d. i. einer schweren Sünde, wie es denn B. 19 wirklich heißt: Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Freilich ist wesünde", die "durch einen Menschen" zugleich mit dem Tode

auf alle Menschen übergegangen ist", nicht identisch mit der persönlichen Tatsünde Adams, die ebensowenig wie der persönliche Tod Adams auf andere sich übertragen läßt und zudem vom Apostel nicht δμαρτία, sondern dald παράβασις (praevaricatio), bald παράπτωμα (delictum), dald παρακοή (inodecientia) genannt wird: solglich kann es nur die habituelle Sünde (habitus peccati) Adams sein, die sich von Adam auf "diese Welt", dzw. auf "alle Menschen" verbreitet hat. — Der anakoluthische Kebensak: in quo omnes peccaverunt (ές) φ πάντες ήμαρτον) wird von der ältesten lateinischen Patristif und manchen Synoden als Relativsak aufgesigt: in quo (scil. und homine — Adamo) omnes peccaverunt. Dies ist eigentlich auch die traditionelle Auffassung, welche dem christlichen Bolke in Fleisch und Hut übergegangen ist, wenn es bekennt: "In Adam haben alle gesündigt." Soschon der hl. Ambrosius (Apol. prophetae David II, 12 bei M. lat. 14, 915): Omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transsuss successio est. Der griechische Text steht diese Ausschlichen mit er vertauscht wird, z. B. έπ' διόματι statt έν διόματι, also hier έφ' φ statt έν φ. Indessen hat seit Eras mus die k au sa le Fassung: έφ' φ — δτι (έπλ τούτφ δτι, eo quod, quia, zugleich ein Hebraikmus aus τίκλ leugnen läßt, daß die Bendung άμαρτάνειν ἐπί (statt έν) τινι eine sprachliche Haben "alle in Adam gesündigt", im zweiten müssen "alle haben "alle in Adam gesündigt", im zweiten müssen haben".

Der Gedankengang des Apostels ist mithin folgender: Die Sünde des einen Menschen (Adam) erstreckt sich genau so weit wie der leibliche Tod, der durch diese Sünde in die Welt gekommen. Nun müssen aber auch die unmündigen Kinder sterben, gewiß nicht wegen ihrer persönlichen Sünden, deren sie keine begangen haben: folglich erleiden sie die Strafe des Todes wegen der habitualen Sünde Adams, die auf sie übergegangen ist d. h. wegen der Erbsünde. Folglich existert in allen Menschen die Erbsünde.

β) Der Apostel fährt bestätigend fort (Röm. 5, 13 f.): Usque ad legem enim peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri.

Das Wort peccatum (á μ a ρ ría) bebeutet auch hier, wie der Zusammenhang zeigt, eine wirkliche Sünde im Sinne sittlicher Verschuldung, nur daß Paulus diesmal mehr an die persönlichen Tatsünden der Menschen "von Adam bis Moses" als an die adamitische Habitualsünde denkt. Aber er demerkt, daß dis zum Inkrasttreten des positiven mosaischen Gesehduches die persönlichen Berbrechen "nicht angerechnet" d. h. mit dem Tode nicht bestrast wurden. Trozdem wütete der Tod auch während dieser gesehlosen Zeit von Adam dis Moses etiam in eos, qui non (μ^i) peccaverunt sicut Ädam. Obschon die Berneinungspartikel non in manchen Kodizes und Väterzitaten sehlt, so ist sie dennoch textkritisch sicher, einmal weil sie in den meisten Kodizes sowie in den Ubersetzungen der Itala, Vulgata, Peschitta usw. steht, sodann weil die Figur der Auzese ihre unbedingte Einstägung in den Text fordert.

Zur Sache selbst will Paulus offenbar einem naheliegenden Einwand begegnen, der aus dem πάντες ήμαρτον hergeleitet werden

tonnte, nämlich: "Alle haben perfonlich gefündigt, und barum muffen fie fterben." Aber er weift ben Einwurf gurud, indem er argumentiert: Zwar haben auch die Menschen von Abam bis Moses viele personliche Gunden begangen: sind fie aber vielleicht barum gestorben? Gewiß nicht; benn tein positives Gesetz ahndete solche perfonlichen Berbrechen damals mit dem Tode, wie dies später das mosaische Gesetz allerdings getan hat. Und doch herrschte der Tod auch von Abam bis Moses im Menschengeschlecht, und zwar sogar bei jenen, die (wie die Rinder) nicht nach Weise Adams persönlicher Tatfunden sich schuldig gemacht hatten: folglich war der Tod Strafe nicht für die persönlichen Gunden, sondern für die bekannte άμαρτία, die durch Adam "in diese Welt gekommen ist" d. i. die Erbfünde.

γ) Beweisend ist endlich noch Röm. 5, 18 f.: Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius (scil. Christi) iustitiam in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis (sc. Adae) peccatores constituti sunt multi (άμαρτωλοί κατεστάθησαν οἱ πολλοί), ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi (δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί). Der Gedankengang ist so durchsichtig wie möglich. Der Apostel zieht eine Parallele zwischen Abam und Chriftus, welche er in Bers 12 begonnen, aber im Gedankengange nicht vollendet hatte; daher dort das berühmte Anakoluth. Man beachte die scharfe Antithese: constitui peccatores durch Adam und constitui iustos durch Christus. Das Menschengeschlecht (πάντες άνθρωποι, οἱ πολλοί) ist durch die adamitische Ursünde ebenfo zu einem fündigen Geschlecht "tonstituiert" worden, wie burch die "Rechtfertigung des Lebens" in Chrifto gu Gerechten. Run geschieht aber die Rechtfertigung durch die gnadenvolle "Wiedergeburt aus dem Baffer und dem Beiligen Geiste" (vgl. Joh. 3, 5 u. ö.): folglich haftet a contrario die Adamssünde dem Menschen an von Geburt aus d. h. fie ift eine wirkliche Erbfünde.

Man sage nicht, daß nicht alle Menschen durch und in Christus gerechtfertigt werden, sondern nur "viele", weswegen a pari auch nur "viele", aber nicht alle durch Adam zu Sündern wurden, sondern nur desenigen, welche den Adam im Sündigen "nachahmen". Denn gerade diese letztere Abschwäckung ist es, die Paulus ausdrücklich abgewiesen hat. Ubrigens ist die Parität zwischen Geborenen und Wiedergeborenen eine vollkommene. Denn gleichwie niemand die Erbsünde kontrahiert außer durch die Abstammung von Adam, so erwirdt niemand die Rechtsertigung außer durch die Wiedergeburt aus Gott. Die Ungleichheit der Jahl der beiden Klassen aber rührt daher, daß die Geburt aus Adam für den einzelnen unahwendbar, die Miedergeburt aus Katt aber kriinklie die Wiedergeburt aus Gott aber freiwillig, bzw. vom Empfange ber Taufe abhängig ift. Bgl. die Kommentare jum Romerbrief von Bisping, Al. Schafer,

Cornely, Lagrange, Sickenberger.

3. Traditionsbeweis der Erbfunde. - Man fann für die apostolische Überlieferung einen Real- und Berbalbeweis führen, je nachdem man die tonstante Braxis der Kindertaufe oder die patriftischen Zeugnisse für die Erbfunde ins Auge fast.

a) Die Notwendigkeit der Kindertaufe (paedobaptismus) galt von alters her als ein sprechender Realbeweis für die Existenz der Erbsünde. Denn die Tause ist überhaupt ihrer Natur nach ein baptisma in romissionom poccatorum, wie es im nicänostonstantinopolit. Symbolum heißt. Wenn also auch die neugeborenen Kinder getaust werden müssen "zur Bergebung der Sünden", so können nicht persönliche Tatsünden gemeint sein, wie bei Erwachsenen, sondern nur die Erbsünde.

Nichts haßten die Pelagianer so sehr wie diese einleuchtende Borhaltung. Bgl. S. Hieron., Dial. 3 n. 17. Der hl. Augustinus bedrängt den Julian den Eclanum des österen hart mit diesem wirksamen Argument. Bgl. S. Augustin., De pecc. mer. et rem. I, 4: Non est, cur provoces ad Orientis antistites . . . Nam peccatum originale, quacunque aetate sis daptizatus, aut ipsum (solum) tidi remissum aut et ipsum (i. e. simul cum actualidus). Sed si verum est, quod audivimus, te infantulum daptizatum, etiam tu, quamvis a tuis propriis peccatis innocens, tamen quia ex Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate traxisti, et in iniquitate conceptus es, prosecto exorcizatus et exsussilatus es, ut a potestate erutus tenebrarum transferreris in regnum Christi. Schon Origenes hatte bezeugt (In Levit. hom. 8, 3 bet M. gr. 12, 496): Quaecunque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur . .; cum utique si nihil esset in parvulis, quod ad remissionem dederet et indulgentiam pertinere, gratia daptismi superflua videretur. Schos Christian (Ep. 59 ad Fidum n. 5 bei M. lat. 3, 1018): Si . . . a daptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit. Räheres s. unter "Tause".

b) In Sachen der patristischen Beurkundung empsiehlt es sich, den Otzibent vom Orient getrennt zu verhören, einmal weil der Pelagianismus als abendländisches Gewächs sast ausschließlich von Lateinern, vornehmlich Augustinus, ausgerottet worden ist, sodann weil die orientalischen Kirchenväter sich gegenüber den gerade im Orient verbreiteten Irrtümern der Gnostiter und Origenisten einer gewissen vorsichtigen Zurückaltung besleißigten, um dem Aberglauben an die Existenz eines absolut bösen Prinzips oder an eine vorleibeliche sittliche Katastrophe im Reich der Geister nicht neue Nahrung

auguführen.

a) Im Abendlande braucht man über Augustinus hinaus nicht nach Zeugnissen zu stöbern, da der Aberlieserungsglaube in der nachaugustinischen Zeit seste seit este und bestimmte Formen angenommen hat (s. o. s. 420 ft.). Was aber die voraugustinische Periode betrisst, so rust kein Geringerer als Augustinus selber seine Borzeit als Zeugin gegen die Pelagianer auf, indem er dem Julian zurust (de nupt. de concup. II, 12, 25): Non ego sinxi originale peccatum, quod catholica sides credit antiquitus; sed tu, qui negas, sine dudio es novus haereticus. In der Tat kann er sich auf eine herrliche Phalanz von Bäterzeugnissen berusen (Contr. Iul. I, 3 sq.) und schließlich außtusen (l. c. II, 10, 33 dei M. lat. 44, 697): Non est hoc malum nuptiarum, sed primorum hominum peccatum, in posteros propagatione traiectum. Etenim huius mali reatus daptismatis sanctisscatione remittitur... Propter quam catholicam veritatem sancti ac deati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius (Naz.), Innocentius, loannes (Chrysost.), Basilius, quidus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, . . . adversus

vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam. Auch Bincenz von Lexin fragt erstaunt (Commonit. 35): Quis ante Coelestium reatu praevaricationis Adae omne genus humanum denegavit adstrictum? Bon den ältesten Zeugnifsen erwähnen wir nur noch daßjenige deß Textussian, welcher vom Teufel sagt (De test. animae 3 bei M. lat. 1, 613): per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine insectum suae etiam damnationis traducem secit. Bgs. auch Tertull., De anima 40.

β) Bom Glauben des Abendlandes konnte der Orient schon deshalb nicht abweichen, weil beibe damals zusammen die eine wahre Kirche Christi bildeten. In der Tat bekundet schon Irenāus, seiner Gedurt und Bildung nach ein Orientale, den Glauben der ältesten Zeit, wenn er schreibt (Adv. haer. V. 16, 3 bei M. gr. 7, 1168): [Deum] in primo quidem Adam offendimus (προσεκόψαμεν), non sacientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus deditores, sed illi cuius praeceptum transgressi sueramus ab initio (παρέβημεν ἀπ' ἀρχής). Rurz erstärt Athanasius (Or. 1. contrarian. 51 bei M. gr. 26, 117): "Denn gleichwie, als Adam sündigte, auf alle Menschen die Sünde überging (Εφθασεν ἡ άμαρτία), so wird auch, nachdem der Menschen übergehen." Sinnig sagt Başilius (Or. 1. de ieiunio): "Weil wir nicht gesastet haben, sind wir auß dem Baradieß gesallen." Und zur Zeit einer Hungersnot mahnt er zur Wohltätigseit gegen die Armen (Hom. 8 n. 7 bei M. gr. 31, 324): "Denn wie Adam durch gottloses Essen die Sünde übertrug (την άμαρτίαν παρέπεμψεν), so löschen dir auß (ἐξαλείφομεν) die trügerische Speise, wenn wir der Not und dem Hunger des Bruders zu Hister Methodius und Am drossius ind dem Hunger des Bruders zu Hister Methodius und Am drossius in dem Brotestanten F. R. Tennant, The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin p. 273 ff., Cambridge 1903.

Mit krampshafter Anstrengung suchten die Pelagianer wenigstens einen griechischen Kirchenvater als Kronzeugen für die Leugnung der Erbsünde zu retten, den hl. Chrhsoftomus. Bornehmlich der gesehrte Bischof Julian den Eclanum in Unteritalien berief sich mit Borliebe auf den "großen Johannes don Konstantinopel". Näheres über diesen Mißbrauch s. dei "großen Johannes don Konstantinopel". Näheres über diesen Mißbrauch s. dei Schwane a. a. D. S. 457 st. Hat denn Chrhsostomus die Erbsünde wirklich nicht gekannt oder gar bestritten, wie die protestantischen Dogmenhistoriker Wigger und Münscher annehmen? Die Ehrenzettung des Heiligen hatte schon Augustinus übernommen. Man draucht sich in der Tat nur die Ausführungen über die Tauswirtung zu vergegenwärtigen, um einzusehen, daß auch Chrhsostomus die Erbsünde gekannt und anerkannt hat. So schreibt er beispielmeise (Hom. 40 in 1 Cor.): "Im Bade der Wiedergeburt berührt die Gnade die Seele und reißt die eingewurzelte Sünde aus." Was will er dann aber mit der Bemerkung, welche in einer don Augustinus gekannten, aber erst don Haidscher wieder ans Licht gezogenen Predigt Ad Neophytos steht (Innsbrucker Zeitschrift sür kath. Theologie 1904, S. 178): "Deshalb tausen wir auch die Kinder (rå παιδία), wiewohl dieselben keine Sünden haben" (μαίτοι άμαρτήματα οὐκ ξχοντα)? Auf diese Borhaltung antwortete schon Augustinus seinem Biderpart Julian (Contr. Iul. I, 6, 22 bei M. lat. 44, 654): Intellige propria (sc. άμαρτήματα) et nulla contentio est. At inquies: Cur non ipse addidt propria? Cur, putamus, nisi quia disputans in catholica Ecclesia non se aliter intelligi arbitradatur? Tali quaestione nullius pulsabatur, vodis nondum litizantibus securius loquedatur. Auch sonst leber Beilige die Erbsünde, wie in der don Augustinus angezogenen Stelle aus derselben wieder aufgefundenen Homilie (l. c. n. 26 ibid. 658): "Kur

einmal erscheint Chriftus, er fand vor unseren väterlichen Schuldbrief, den Abam geschrieben (εύρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον, ότι ἔγραψεν δ 'Αδάμ; bgl. Kol. 2, 14); benn dieser legte ben Grund zur Schuld (τοῦ χρείους), die wir durch spätere (b. i. þersönliche) Sünden noch vermehrt haben." Mit größerem Recht schien Julian sich auf den Außspruch steisen zu dürsen, daß Pauluß nach der Aussaffung des hl. Chrysostomus unter "Sünde" die blige Sündenstrase des leiblichen Todes verstanden habe. Bgl. S. Chrysost., Hom. 10 in ep. ad Rom. n. 3 (bei M. gr. 60, 476): "Was bedeutet hier (Köm. 5, 19) das Wort "Sünder"? Mir scheint so viel als: der Strase versallen und zum Tode verurteilt." Allein nach dem Zusammenhang will der Seitige nur dies in Abrede stellen, daß alse Menschen durch die Sinde des einen Menschen zu perfönlichen Gundern gemacht wurden. Denn die Eriftenz einer habitualen Sunde in allen Menfchen gibt er in der gleichen Hugerechtigkeit aus und standen neu wiedergeboren wieder auf, nachdem der alte Mensch begraben war . . . Alles dies nennt Paulus den Gnadenüberfluß, indem er andeutet, daß wir nicht nur eine der Wunde angemeffene Arznei empfangen haben, sondern auch Gesundheit und Schönheit . . . Denn viel mehr als wir schuldig sind, hat Christus bezahlt . . . So zweisse also nicht, v Mensch, wenn du die Keichtimer so vieler Gnaden siehst, und frage nicht, auf welche Weise jener Funke des Todes und der Sünde ausgeschätzt worden ist, da ein ganzes Meer so vieler Gnaden auf ihn ausgeschützte wurde. Augustinus hatte also nicht so ganz unrecht, wenn er ichließlich den Julian etwas hart anläßt (Contr. Iul. I, 6, 22): Itane ista verba s. Ioannis Episcopi audes tamquam e contrario tot taliumque sententiis collegarum eius opponere?... Absit, absit hoc malum de tanto viro credere aut dicere. Absit, inquam, ut Constantinopolitanus Ioannes . . . tot ac tantis Coepiscopis suis, maximeque Romano Innocentio, Carthaginiensi Cypriano, Cappadoci Basilio, Nazianzeno Gregorio, Gallo Hilario, Mediolanensi resistat Hoc (dogma) sensit, hoc credidit, hoc docuit et loannes. Ubrigens "wird Chrusoftomus der Auffassung des hl. Augustinus vom Wesen der Erbfünde doch nicht ihrem ganzen Umfange nach gerecht. Er betont wieder und wieder, daß die Folgen oder Strafen der ersten Sünde außer den Stammeltern auch die fämtlichen Nachkommen derselben treffen, aber er sagt nicht, daß die Sünde selbst auf die Nachkommen übergehe und letzteren von Natur anhaste. Zur richtigen Würdigung seiner Ausstührungen ist indessen wohl zu beachten, daß er sort und sort manichäischen Irrtümern gegenüber die Berteibigung der menschlichen Freiheit fich angelegen fein läßt und insbesondere die Annahme einer physisch nötigenden Konkubiszenz als eine die Grundlagen der Sittlichkeit untergrabende Jrrlehre mit allem Eifer dekamplt" (O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Ausl., S. 299, Freiburg 1901). Reuestens aber gesteht O. Bardenhewer (Geschichte der altkirchl. Literatur Bb. III S. 359, Freiburg 1912): "Er scheint auch sagen zu wollen, daß bie Sünde felbst auf die Nachkommen übergeht und ihnen von Natur anhastet. Auf alle Falle steht Chrysostomus an diesem Puntte in schroffem Widerspruch zu Theodor von Mopsveftia." Uber die Kongruenzbeweise der Bernunft vgl. S. Thom., Contr. Gent. IV, 52.

Dritter Artifel.

über das Wefen der Erbfünde.

An die Spitze dieser Untersuchung sei der bekannte Ausspruch Augustins gestellt (De mor. eccl. I, 22): Antiquo peccato nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Und gewiß liegt darin ein undurchebringliches Geheimnis, daß die Sünde Adams allen seinen Nachkommen als

wahre und wirkliche Schuld (reatus culpae) innewohnt. Iwar hat sich die Kirche über das Wesen der Erbsünde nicht lehramtlich geäußert, außer insosern sie sessen der großinde nicht lehramtlich geäußert, außer insosern sie sessen der propagatione inest uniculque proprium, daß die Tause tollit totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, endlich, daß die im Getausten zurückbleibende Konskupiszenz seinen Schuldharakter trägt (s. o. S. 421 f.). Hiermit sind die Grenzen bezeichnet, innerhald welcher die Konstitutiven der Erbsünde gesucht werden müssen, sowie die Handhaben geboten, welche zur Bestimmung darreichen, worin das Wesen der Erbsünde sicher nicht besteht (falsche Theorien). Dazu sommen noch besondere Winse und Fingerzeige, welche den Dogmatiker dei der Aufsuchung des eigentlichen Formale der Erbsünde nicht unwesentlich unterstützen (wahre Theorie). In einer Keihe von spstematischen Thesen vollen wir dem Gegenstande so tief als möglich auf den Grund zu kommen versuchen.

Erster Satz. Das Wesen der Erbsünde besteht nicht in einer substantialen Sündenform, welche von Abam her sich fortpflanzend den Menschen zum leibhaften Ebenbild des Teufels macht. Do fide.

Beweis. Die These bekämpst die häretische Auffassung des strengen. Lutheraners Flacius Illyricus († 1575), des Obmannes der sog. "Substantiarier", welcher den Satz ausstellte, daß die Sünde Adams die Seele innerlich in eine sündhaste Substanz und in das Ebenbild des Teufels umgewandelt habe, wie "Wein sich verwandelt in Essig". Ihn besehdeten aus seinen eigenen Reihen die sog. "Mzidentarier". Im Grunde nur eine Wiederauswärmung der manichäischen Irrlehre von der Absolutheit des Bösen, ist diese ungeheuerliche Aussassung durch alle Argumente widerlegt, welche die Angereimtheit des Manichäismus dartun.

Bgl. S. Augustin., Conf. VII, 12: Malum illud, quod quaerebam, unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum; aut substantia corruptibilis, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. Übrigens entbehrt die Theorie sogar des Reiges der Reuheit; denn die auf dem Ephefinum 431 verurteilte Lehre der Euchiten oder Massalianer behauptete ebenfalls, daß das Böse etwas Physisches sei und der Satan persönlich (ἐνυποστάτως) im Menschen wohne (vgl. S. Ioa. Damasc., De haer. n. 80). Auf die unsimnigen Ronsequenzen des Flacianismus in der Schöpfungslehre, Anthropologie und Christologie sei nur hingewiesen. Näheres s. bei Bellarm., De amiss. grat. V, 1—3; Suarez, De peccato orig. disp. 9 sect. 2; De Rubeis, De peccorig. c. 54.

Zweiter Sat. Das Wesen der Erbsünde darf nicht in die Konkupiszenz als solche verlegt werden. De fide (Trid. Sess. V can. 5).

Beweis. Die These richtet sich nicht nur gegen die Reformatoren (Luther, Calvin, Melanchthon), sondern auch gegen die Jansenisten (Bajus, Jansenius, Quesnel), welche die in den übertriebensten Farben ausgemalte böse Lust (concupiscentia), wie zur formellen Sünde, so zur Erbsünde machten (s. o. S. 420 ff.). Diese Ausfassung hat schon das Tridentinum (Sess. V can. 5) als häretisch verworsen. Die Glaubensentscheidung ruht unmittelbar teils

auf der einschlägigen Lehre des Apostels Paulus, teils auf derjenigen der Kirchenväter, einschließlich des hl. Augustinus.

a) Denn Paulus erklärt, daß durch die Tause alles getilgt wird, was irgendwie Sünde und Verdammenswertes heißt. Vgl. Röm. 6, 4: Consepulti sumus cum illo (sc. Christo) per baptismum in mortem; Röm. 8, 1: Nihil ergo nunc damnationis est (οὐδὰν ἄρα νῦν κατάκριμα) iis, qui sunt in Christo Iesu. Nun bleibt aber die böse Lust oder Kontupizenz ersahrungsgemäß selbst im Getausten zurüd: solglich ist dieselbe an sich weder Sünde noch Erbsünde.

Wenn die Jansenisten sich sür ihre Irrlehre mit Borliebe auf Augustinus beriesen, so können sie gerade aus seinen Schriften am wirksamsten widerlegt werden. Wohl nennt auch er mit Paulus (Röm. 7, 17) die Konstupizenz "Sünde", aber eigentliche Sünde doch nur insofern, als man in ihre Regungen frei einwilligt. Bzl. S. Augustin., De perf. iust. homin. n. 44: Peccati nomen accepit concupiscentia, quod ei consentire peccatum est. Auch die authentische Erklärung des Tridentinum, daß nach Paulus die döse Begierlichseit "Sünde" heiße, weil sie ex peccato est et ad peccatum inclinat (s. d. S. 422), hatte bereits Augustinus dorweggenommen. Bzl. S. Augustin., De nupt. et concup. I, 23, 25 (bei M. lat. 44, 428): Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sic vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Als theologischen Grund kann man ansühren: Der nachte Naturstand oder status naturae purae, in welchem es auch Konfuhrizenz gegeben haben würde, ist möglich. Und doch würde dieselbe alsdann weder Sünde noch Erbsünde gewesen seine solltich besteht die Erbsünde nicht in der Konfuhpizenz (Näheres d. S. 415 f.).

b) Mit dem Sesagten ift a fortiori die Lehre Abälards und Zwinglis als häretisch gerichtet, daß das Wesen der Erbsünde lediglich in den Erbsüdeln liege, welche die Sünde Adams über das ganze Menschengeschlecht hereingebracht. Denn ohne eine sittliche Verschuldung gibt est keine Erbsünde, bloße Strasen aber sind keine Sünde, sondern setzen eine solche voraus. — Sdenso ungereimt wie unkirchlich ist die Theorie einiger älterer Scholastiker, wie des Heinrich von Sent, Gregor von Kimini, Driedo u. a. (bei Vasquez, Comment. in S. theol. 1—2 p. disp. 132 c. 4), wonach die Erbsünde in einer der Seele anhaskenden positieden Qualität (wordia qualitas) bestehen soll die von verseuchten Leide sich auf die Seele überträgt und dort in Sestalt der bösen Luft sich kundzidt. Sinige leiteten dieses ansteckende Sichtum an Leid und Seele aus der angeblichen Tatsache her, daß der Sistlange, welcher Eva sich genaht, das ganze Wesen der Stammeltern verseucht und verzestet und don hier aus sämtliche Nachkommen angesteckt habe. Auch mehrere französsische Theologen, wie Bossue, Lacordaire, Bougaud, Laforet u. a., liedeäugeln mit diesex Aufssischen prinzipiell dadurch ab, daß sie ausdrücklich hinzusügt, im Setausten dereiter die böse Luft (= Erbsünde) den Charatter des Sündhasten. Allein gerade diese Erwägung hätte dazu süstliche Gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde gelten fann; denn die mordida qualitas bleibt ja nach der Tause sprittise Erbsünde eine allen natürlichen Rachtonmen des Adam und der Eva durch ihre Mothenmen des Nedm und der erde durch ihre Absteunenigen Mißverhältnis unter Vernunft und Sinnlickeit ist", dereinigt

in sich wie in einem Bündel die Jrrtümer Luthers, Zwinglis und Bajus'. Bgl. Kleutgen, Theol. der Borzeit Bd. II, S. 616 ff., Münster 1872.

Dritter Sat. Die Theorie einiger großer Theologen, wonach die Erbsünde ausschließlich in die äußere Zurechenbarkeit der moralisch fortdauernden Latsünde Adams zu setzen sei, ist höchst unwahrscheinlich. Communior.

Beweis. Die in der These gekennzeichnete Theorie, welche unter ihren Bertretern Ambrosius Catharinus (Opusc. de lapsu hom.), Albert Pighius (Controv. I de pecc. orig.), Alsons Salmeron (In ep. ad Rom. disp. 46), Toletus (In ep. ad Rom. cap. 5) und De Lugo (De poenit. disp. 7 sect. 2 et 7) zählt, sußt auf einer eigentümlichen Aussaliung vom Wesen der habitualen Sünde überhaupt.

a) Alle Theologen und Moralphilosophen unterscheiden mit Kecht zwischen Tat sünde (peccatum actuale) und Sündenzustand (peccatum habituale), die sich zueinander verhalten wie Ursache und sortbauernde Wirkung; denn der Att der Sünde rust im Sünder den Justand der Sündhaftigseit d. h. Gottesseindschaft hervor. Während nun die Mehrzahl der Theologen das Wesen dieser Gottesseindschaft in die Gnadenberaubtheit selbst setzt — peccatum habituale est ipsa privatio gratiae —, betrachten die zitserten Theologen hingegen den Berlust der heiligmachenden Gnade nicht als den sündigen Justand selber, sondern als Strafe sür denselben. Privatio gratiae non est peccatum, sed poena peccati habitualis. Hieraus solgt, daß das Wesen der Habituals in der Beraubung der Gnade. Worin denn? Hieraus antwortet De Lugo (l. c. sect. 2): Peccatum habituale est ipsum peccatum actuale moraliter perseverans, physice autem praeteritum, in ordine ad reddendum hominem rationabiliter exosum Deo. Da nun die Erbsünde gewiß keine Tatsünde des Erbsünders, sondern ein auf Adam zurückdatierter sündiger Zustand ist, so wird die Erbsünde ganz konsequent desiniert (l. c. sect. 7): Peccatum originale est ipsum peccatum actuale Adae moraliter perseverans, quamdiu parvulis non condonatur, in ordine ad reddendos eos rationabiliter exosos Deo. Diese moralisch sortdauernde Schuld und ihre Aurechendarseit ist sür Grund, weshalb er dem Kinde der Empfängnis den Schwud der heiligmachenden Knade entzieht bilv. vorenthält, aber nur zur Strafe

Die Argumente für den Sat, daß die Gnadenberaubtheit nicht als Konstitutive, sondern lediglich als Strase der Habitualsünde anzusehen seit, sind ebenso geistreich als spitssindig. Man macht geltend: a) Im status naturae purae würde es Habitualsünden geben, ohne den Verlust der heiligmachenden Inade nach sich zu ziehen: folglich kann die privatio gratiae nicht das Wesen der Sünde ausmachen. d) Es gibt auch habituale läkliche Sünden, die jedoch von keiner Privation übernatürlicher Gnade begleitet oder gefolgt sind: also dars pari auch das Wesen der kabitualen Todiünde dzw. der Erbsünde nicht in die Inadenberaubung selbst verlegt werden. c) Viel entsprechender und vernünstiger ist die Annahme, in der Entblößung von der Gnade eine Kündigung der göttlichen Freundschaft, also eine Strase für die Sünde, nicht die Sünde selbst zu erblicken. d) Wenn die Inadenberaudtheit das Wesen der habitualen Sünde konstitueren, fo könnte es tros wie der holter Todsünden, im Sinne von Tatsünden, doch nur eine Habitualsünde geben, weil man ja die heitigmachende Inade mehr als ein mal nicht verlieren kann. Mit anderen Worten: Alle habitualen Todsünden wären speinssische Spitzsische Spitzsische Spitzsische Palmieri, De Deo creante et elevante p. 566 sqq., Romae 1878.

b) Die theologische Widerlegung der vorgetragenen Theorie entsnimmt ihre Gegenbeweise teils den bedenklichen Lehrkonsequenzen, die sie in sich birgt, teils der Erwägung, daß sie der Auffassung des Trienter Kirchenrates über die Natur der Erbsünde nicht gerecht wird.

Dabei müssen wir betonen, daß die begrissliche Fassung der Theorie bei Ambrosius Catharinus und Albert Pighius eine weitaus schärfere Zurückweisung verdient als diejenige bei Salmeron, Toletus und De Lugo, denen sich auch noch Arriaga, Platel, Kilber, Frassen und Henno anschlossen. Denn die Lug onis che Theorie, wie wir diese letztere nach ihrem glänzendsten Wertreter kurz nennen wollen, macht zwei wertvolle Zugeskändnisse, welche ihr die Orthodorie auch dann noch sichern, wenn das kirchliche Lehramt einmal feststellen sollte: ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiae sanctisicantis (vgl. Schema propos. Concil. Vatic. in Collect. Lacens., tom. VII, p. 517, 549). Das eine ist, daß die Sünde Abams wenigstens moralisch auch eine wirkliche Sünde seiner Nachkommen sei; das andere, daß die Erbsünde ohne privatio gratiae nicht gedacht werden kann, diese also wenigstens im weiteren Sinne zum Wesen zehart. Hingegen begnügt sich Ambrosius Catharinus mit der Erklärung, die Erbsünde bestehe lediglich in der äußeren Zurechendarkeit der Sünde Adams, so daß bessen hegnügt sich Ambrosius Catharinus mieden, sondern nur trast der göttlichen Imputation so heißen, wie etwa umgekehrt im lutherischen Rechtsertigungsbegriff der Setauste nicht innerlich gerecht wird, sondern bloß die äußere Serechtigkeit Ehristi ergreist und damit, wie mit einem Gnadenrock, die fortbestehende Sünde zudeckt. Wenn zwar auch Catharinus die Gnadenberaubung eine Strase der Erbsünde nennt, so dermist man doch den organischen und naturnotwendigen Zusammenhang zwischen beiden, indem nicht mit De Lugo hervorgehoben wird, daß der Erbsünde ist.

Allein auch die Lugonische Theorie trifft der Borwurf, daß sie den individuellen Schuldcharatter der Erbfünde als einer inneren (privativen) Qualität verwischt und über eine bloß äußere Unrechnung der adamitischen Urfunde nicht hinauskommt. Denn wenn die Erbfünde formell nichts anderes fein foll als die attuelle Gunde Abams, insofern sie moralisch bis ju ihrer Bergebung in seinen Rachtommen fortdauert, so schwebt sie sozusagen in der Luft, ohne in den Seelen der Kinder wahrhaft Wurzel zu fassen und zu einer indeviduellen, inneren Gunde zu werden; das einzig individuell Inharierende, die Gnadenberaubtheit, soll ja nicht die Erbfünde selbst sein, sondern nur eine Wirtung baw. Strafe der Erbfunde. Diese Auffassung verträgt sich aber schlecht mit dem Wortlaut und der Grundanschauung des Tridentinum. Denn dieses betont, das peccatum originale sei transfusum omnibus et inest unicuique proprium (Sess. V can. 3), und die Erbsunder propriam iniustitiam contrahunt (Sess. VI cap. 3). Ja, es fügt hinzu, daß mit der Geburt die Unheiligkeit genau so verknüpft sei wie mit der Wiedergeburt die Beiligkeit, so daß eine Antithese entsteht (Trid. Sess. VI cap. 3) zwischen nasci und contrahere propriam iniustitiam einerseits und renasci und iustum fieri gratia Christi anderseits. Wenn aber hiernach das Wesen der Rechtfertigung in der Eingiegung ber heiligmachenden Gnade besteht, dann muß das Wefen der Erbfunde

— wie überhaupt jeder habitualen Sünde — in die Beraubung der heiligmachenden Gnade gesetzt werden. Hiermit ist aber die Lugonische Theorie, a fortiori die des Catharinus, endgültig widerlegt.

Bierter Satz. Das Wesen der Erbsunde liegt in der Gnadenberaubtheit, insofern dieselbe allen Menschen fraft des Willens ihres Stammvaters Adam freiwillig ift. Communis.

Beweis. Zweierlei ift zu zeigen: 1. daß die Gnadenberaubung (privatio gratiae) die Erbfunde felbst tonstituiert; 2. daß dieselbe im Erbfünder insofern verschudet ift, als sie eine taufale Beziehung gur Gunde Adams behalt. Beide Momente gusammen, die Entblokung von Gnade und der Urfprung diefes Mangels aus freier Berichuldung, machen das Wefen der Erbfunde aus.

1. Was zunächst das erste Moment angeht, so folgt schon aus dem vorhergehenden Satz, daß die privatio gratiae nicht bloße Strafe, sondern die Erbsünde selbst sein muß. Doch seien der Wichtigfeit der Sache halber die Sauptgrunde in etwas anderer Form

noch einmal turz zusammengestellt.

a) Es ist Glaubenssat, daß die Kindertaufe die ganze Erbsünde als Schuld derart austilgt, daß im Getauften nichts Haffens- und Verdammenswertes mehr zurückleibt (vgl. Trid. Sess. V can. 5; s. v. & 421 f.). Nun tilgt die Taufe aber die Erbschuld nur kraft der heiligmachenden Gnade, welche das Sakrament in die Seele des Kindes eingießt. Bgl. Trid. Sess. VI cap. 3: Nam sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione . . . propriam iniustitiam contrahunt: ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur, cum eå renascentiå per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur. Folglich besteht die Erbsünde, als Zustandssünde betrachtet, in der Gnadenentblößung selber, welche das Kind ebenso zum Feinde, wie der Besig der Knade zum Freunde Gottes macht.

b) Nach dem Vorgange der zweiten Synode von Orange 529 lehrt das Tribentinum (Sess, V can. 2; f. v. S. 421 f.) feierlich, die Erbfünde sei "der Tod der Seele" (mors animae). Nun ftirbt die Seele in der gegenwärtigen Heilsordnung nur insolge des Verlustes der heiligmachenden Enade, welche das übernatürliche Lebensprinzip der Seele bildet. Folglich entsteht diese Gleichung: privatio gratiae = mors animae = peccatum originale, woraus burch Schluß vom letten zum erften Glied fich ergibt: peccatum originale est

privatio gratiae. c) Nach der Lehre des Apostels Paulus (Röm. 5, 15 f.) besteht zwischen der Erbsünde und der Rechtsertigung ein kontrarer Segensatz, indem die Aushebung des einen die Setzung des anderen bedingt und umgekehrt. Wenn also die heiligmachende Snade die Gotteskindschaft oder Gerechtigkeit kon-

ftituiert, dann muß der (in Adam verschuldelte) Mangel diefer Ionse die Gottesseindschaft und Ungerechtigkeit d. i. die Erbsünde ausmachen.

d) Auf dem Wege der Ausschließung gelangen wir zum gleichen Ergebnis. Die Ur= und Erbgerechtigkeit im Paradiese umsaßte solgende Faktoren: die heiligmachende Gnade als das Primäre der urständischen Gerechtigkeit; die Naturintegrität (immunitas a concupiscentia als das Sekunschließeit; die Naturintegrität (immunitas a concupiscentia) als das Gekunschließeit; die Naturintegrität (immunitas a concupiscentia) als das Gekunschließeit; däre; die leibliche Unsterblichkeit und die Leidensunfähigkeit als das Tertiäre (s. o. S. 401 f.). Durch die Ursünde gingen alle diese Gnadengeschenke für Adam und das ganze Geschlecht verloren und verkehrten sich in ihr konträres Gegenteil: Gnadenberaubtheit, Konkupiszenz, Sterblichkeit und Leiben8= fähigkeit. Run find aber Tob und Leiben gewiß keine Gunden, sondern

lediglich Erbübel, näherhin Strafe der Erbsünde. Nach dem katholischen Dogma kann auch die Konkupiszenz als solche, weil sie selbst im Setausten zurückbleibt, nicht als eigenkliche Erbsünde angesehen werden: folglich bleibt nur der Mangel der Gnade oder die privatio gratiae als einziger und letzer Faktor übrig, in welchem die Erbsünde gesucht werden kann. Auf Erund aller dieser durchschlagenden Argumente hat sich deshalb auch die Majorität der Theologen dieser solid begründeten Aussalfusung angeschlossen, wie namentlich als erster Anselmus (De concept. virg. c. 26), welchem Thomas von Aquin (S. theol. 1—2 p. qu. 82; De malo qu. 4 art. 1; Comp. theol. c. 145), Duns Scotus (In Sent. 2 dist. 29 qu. 2), Dominikus Soto (De nat. et grat. I, 9), Bellarmin (De amiss. grat. V, 9), Suarez (De vitiis et peccatis, disp. 9 sect. 2) und die meisten anderen hierin gesolgt sind.

2. Mit dem ersten muß jedoch noch ein zweites Moment organisch verbunden werden, um die Gnadenberaubtheit zu einer wahren und wirklichen Sunde zu machen, nämlich die ratio voluntarii d. i. die freigewollte Gelbstverschuldung. Dbicon die heiligmachende Gnade auch ichon im getauften Rinde gewiß mehr bedeutet als einen blog physischen Schmud ber Seele, nämlich auch ethische Gerechtigfeit und Seiligfeit (gratia sanctificans, iustificans), so tann ihre Einbufe doch nur dann eine mahre Schuld tonstituieren, wenn der Berluft von einem fündhaften Atte freiwilligen Bergichtes herrührt. Denn jede habituale Gunde fest eine Berfündigung, die Schuld eine sittliche Berschuldung, der Geelentod einen sundhaften Aft der Ertötung poraus. Die Leugnung dieses Fundamentalfages jeder Ethit führt geradeswegs zum Manichaismus, in deffen Fallstride Augustinus sich durch Julians dialettische Runfte nicht verstriden lieg. Bgl. Augustin., De nupt, et concup. II, 28, 48 (bei M. lat. 44, 464): "Si peccatum", inquit, "ex voluntate est, mala voluntas quae peccatum facit; si ex natura, mala natura." Cito respondeo: Ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum? Respondeo: Prorsus et originale peccatum, quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. Daher hat die Rirche den Sat des Bajus verurteilt (Prop. 46 Baii bei Denz. n. 1046): Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium; prop. 47: Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. Mithin muß auch die Erbfunde, foll fie als wirkliche Schuld gelten konnen, auf einen fundhaften Att als ihre bewirfende Urfache gurudbezogen werden. Aber auf welchen Utt? Sicherlich nicht auf eine persönliche Gunde des Kindes, das schon por der Begehung einer Todfunde Erbfunder war, nämlich feit feiner Empfängnis. Folglich fann die privatio gratiae im Rinde nur mit der ersten Gunde Abams im Paradiese in urfächlichen Busammenhang gebracht werden. Dies ift denn auch ausdrudliche Offenbarungslehre.

Bgl. Röm. 5, 12: Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit; 5, 19: per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi. Ebenso alle Rirdenväter, 3. B. Augustinus (De Civ. Dei XIII, 14): Omnes enim fuimus in illo uno, quando fuimus ille unus, qui per feminam lapsus

est in peccatum.

3. Warum aber bie Sunde Abams nicht bloß ihm, sondern auch seiner gangen Nachkommenschaft als mahre Sunde b. i als wirkliche Schuld (reatus culpae) innewohnt, bas ift ein Geheimnis, beffen Tiefen die theologische Spekulation zwar zu erhellen, aber nicht zu überbrücken vermag. Zur Herab-minderung der Denkschwierigkeiten führen die Theologen indes folgende Erwägungen ins Feld: Nach dem göttlichen Katschluß follte Adam von Anfang an nicht nur unser phhsisches, sondern auch juridisches Stammhaupt sein und demgemäß bei der Ubertretung bzw. Besolgung des Prüfungsgebotes handeln als Vertreter seiner ganzen Familie. Dem Stammhaupte teilte Gott die Urgerechtigkeit mit ihren Anneren nicht als eine persönliche Auszeichnung mit, sondern zugleich als ein Erb- und Stammgut, das sämtlichen Nachkommen kraft bloßer Abstammung ihm übermittelt werden sollte. Mit anderen Worten: Die Urgerechtigkeit war wesentlich als Erbgerechtigkeit, die urftandische Seiligkeit als Erbgnade und Auszeichnung ber Menschennatur als solcher gebacht (f. v. S. 410). Es bestand also von Haus aus ein realer Kausalnerus zwischen Erbgnade und Natur, ein Nerus, der weder auf metaphhsischer Notwendigkeit noch auf einem Rechtsanspruch beruhte, sondern in freier Berknüpfung von Gott felber hergestellt Indem nun Adam die Urgerechtigkeit infolge feiner Gunde freiwillig abwarf, handelte er nicht für seine Person, sondern als Repräsentant des ganzen Geschlechtes, als moralisches und juridisches Stammhaupt seiner Familie, so daß der Berlust der Urgerechtigkeit wesentlich Berlust der Erbgerechtigkeit war und dieser einem freiwilligen Berzicht der Menschennatur auf ihr angestammtes Erbgut gleichkam. In dieser freiwilligen Berzichtleistung der Natur auf die Erbanade liegt nun auch die Erbschuld, die allen Abamskindern in dem Sinne freiwillig ift, als ihr Stammhaupt Abam im Namen seiner ganzen Nachkommenschaft die heilig-machende Snade abgeworfen hat. Folglich ist die Erbsünde ihrem Wesen nach teine Personsünde, sondern eine bloke Natursünde, bedingt durch den Geschlechtszusammenhang mit Adam, der die Natur gegen den Willen Gottes pon ber Enade entblößt und dadurch die menschliche Natur als solche gur Feindin Gottes gemacht hat.

Es ift zweckbienlich, die vorgetragene Erklärung auch durch theologische Auktoritäten zu bekräftigen. Schon der Ambrofiaster (um 370/75) betont das Prinzip der Solidarität zwischen Adam und seinen Machetommen (In Rom. 5, 12 bei M. lat. 17, 92): Manisestum itaque est, in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sud peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. Der Bater der Scholastik, der hl. Anselmus don Canterburh, schreibt lichtvoll (De concept. virg. c. 7): In Adamo omnes peccavimus, quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus, sed quia de illo suturi eramus, et tunc sacta est necessitas, ut cum essemus peccaremus: quoniam per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi. Sehr klar und durchssichtig ist auch die Auseinandersetzung des Engels der Schule", welcher sagt (S. Thom., In Sent. 2 dist. 30 qu. 1 art. 2): Sicut autem est quoddam bonum, quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam, ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae requiritur voluntas personae, sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur. Ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est,

quod defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit. Et sicut illud naturae donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum homine in iustitia permanente, ita etiam privatio illius boni in totam naturam perducitur quasi privatio et vitium naturae: ad idem genus privatio et habitus referuntur. Et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc, quod per voluntatem principii naturae, i. e. primi hominis, inductus est talis defectus. Bgl. auch S. theol. 1—2 p. qu. 81 a. 1; De malo qu. 4 art. 1. Mit fast graphischer Anschallichteit beschreibt ben Unterschied zwischen Bersons und Antursünde der sel. Odo don Cambrai († 1113) in seinem Bertchen De peccato originali lib. 2: Peccatum, quo peccavimus in Adam, mihi quidem naturale est, in Adam vero personale. In Adam gravius, levius in me; nam peccavi in eo non qui sum, sed quod sum. Peccavi in eo non ego, sed hoc quod sum ego: peccavi homo, non Odo; peccavi substantia, non persona. Et quia substantia non est nisi in persona, peccatum substantiae est etiam personae, sed non personale. Peccatum vero personale est, quod facio ego, qui sum, non hoc quod sum; qui pecco Odo, non homo; quo pecco persona, non natura. Sed quia persona non est sine natura, peccatum personae est etiam naturae, sed non naturale.

Aus dem Gesagten folgt, daß die logische und theologische Möglichkeit einer Erbsünde im Menschengeschlechte von der Erfüllung dreier Bedingungen abhängt: 1. vom Dasein einer übernatürlichen, also der Natur absolut ungeschuldeten Inade, deren Mangel ohne weiteres die Gottesseindschaft d. i. einen Sündenzustand im Sesolge hat; 2. von der Anüpfung eines ontologischen Zusammenhanges zwischen "einem" und "allen", insosern Adam mit seiner Nachkommenschaft zu einer moralischen Sinheit oder Monas sich zusammenschließt; 3. von der Gründung eines positiven göttlichen Gesehas, welches die Erhaltung dzw. Einbühung der angestammten Erdgnade an den persönlichen Willen des Stammhauptes als des Repräsentanten der ganzen Famile knüpste. Hiert liegt aber zugleich die Theodizee der Erbsünde, indem den Allgütigen kein Borwurf der Grausamkeit oder Ungerecktigskeit trifft. Denn er versagt dem gesallenen Menschen nur übernatürliche Inaden, auf welche die Natur keinen Rechtsanspruch hat. Der Jusammenschluß aller Menschen zu einer Monas aber hatte zum ursprünglichen, gottgewollten Zwecke, daß vielmehr die Erbgerechtigkeit statt der Erbsünde durch bloße Abstammung vom Stammhaupte auf alle Menschen übergehen sollte. Die historische Tatsache des Sündensalles mit all seinen Folgen hingegen ließ Gott bloß zu, freilich um aus dem Bösen nur um so höhere Süter, wie Inkarnation, Erlösung, dristliche Gnade uss. des

4. Die Vertrags- und die Alligationstheorie. — Zur tieferen Erklärung der Geschlechts- und Willensgemeinschaft zwischen dem Stammhaupte und seiner Familie haben mehrere Theologen zwei eigene Theorien erdacht, von denen die eine "Vertragstheorie", die andere "Alligationstheorie" heißt. Rach der Vertragstheorie, auch "Föderalismus" genannt, soll Gott mit Adam einen förmlichen Pakt des Inhaltes geschlossen haben: Wenn du die Erbgerechtigkeit bewahrst, wird sie ohne weiteres auf deine ganze Familie bererbt; von nicht, stürzest du dich und deine ganze Nachsommenschaft in Stend und Sünde. So Ambrosius Catharinus und Suarez Nach der Alligationstheorie aber soll Gott kraft eines decretum alligativum den Willen aller Rachsommen derart in den Willen des Stammhauptes eingeschlossen, daß der Wille Adams zugleich der Wille seiner Familie war, ähnlich wie die Willenshandlung des Bormundes geschlich der Willenshandlung des Mündlings gleich erachtet wird. So Bellarmin. Bgl. Busch a. a. D. S. 166 ff.

Kritik. Allein es ist zu bemerken, daß diese Sondertheorien entweder überflüssig sind oder zur tieferen Erklärung nichts beitragen. Denn ist der

oben hervorgehobene Rausalzusammenhang zwischen Stammhaupt und Nachsommenschaft als eine positive Einrichtung Gottes anerkannt, so kann man sowohl des ausdrücklichen Bertrages als auch der angeblichen Willensdindung entraten. Berwirft man hingegen jenen Rausalzusammenhang und sucht denselben durch eine der beiden Theorien zu ersetzen, so wird die Forterbung der Sünde Adams als Sünde unbegreislich. Denn der Bertragsbruch kann höchstens zur Wirkung eines Naturübels, nicht aber einer wirklichen Natursünde sünden, während der Sinschluß des Willens der Adamskinder im Willen Adams an und für sich nur einen nexus conditionis, seinen nexus unitatis herstellt. Da überdies in der Offenbarung kein Anhaltspunkt sür dervartige Hydothesen gegeben ist, so rechnet Dominikus Sorto dieselben mit Recht zu den "Fabeln". Näheres s. bei Palmieril. c. p. 584 sqq.

5. Die Konkupiszenz als das Materiale der Erbfünde. — Bur Bervollständigung der Lehre vom Wesen der Erbsünde bleibt noch eine wichtige Bemerkung nachzuholen. Oben wurde das Wesen der Erbsünde in die Gnadenberaubtheit gesetzt und die Konkupiszenz als bloße Straswirkung der Erbfünde hingestellt. Dagegen zieht der hl. Thomas mit vielen großen Theologen die Konkubiszenz als integrierenden, wenn auch sekundären Wesensbestandteil der Erbsünde herbei, indem er in jener das Materiale dieser erblickt. Bgl. S. th. 1-2 p. qu. 83 a. 5: Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus gratiae originalis. Er erklärt dies näherhin also: In jeder Sabitualfunde laffen fich zwei Momente unterscheiden; die Abtehr von Gott (aversio a Deo) und die Zukehr zum Geschöpfe (conversio ad creaturam). Dieses ist das Materiale, jenes das Formale einer jeden Sünde, also auch der Erbsünde. Weil jedoch die Zukehr zum Geschöpfe bei der Erbsünde sich besonders drastisch in der bösen Lust offenbart, so tritt diese als integrierender Teil mit ein in die Konstitution der Erbfünde, gang anders als die übrigen Teile des Erbübels, als: Sterblichkeit, Leiden, damonische Ansechtung. In der Tat steht die Konkupiszenz, obsichon an sich keine Sunde, dennoch hart an der Grenze zwischen Phhisichem und Ethischem, insofern sogar die unüberlegten Regungen derselben (motus primo-primi) materiell schon gegen das Sittengesetz verstoßen und nur darum keine wirklichen Sünden find, weil der Wille seine Einwilligung noch versagt. Auch der hl. Augustinus, der sonft die Konkupiszenz als das Hauptmoment in der Erbsünde start betont, ist in diesem Sinne zu erklären, wenn er von einem reatus concupiscentiae spricht (Retr. I, 14, 2 bei M. lat. 32, 608): Concupiscentiae reatus in baptismate solvitur, sed infirmitas manet; cui donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur (vgl. dazu S. th. 1—2 p. qu. 82 a. 3). Diese unversängliche Anschauung fatholischer Theologen ist mit der häretischen Lehre der Reformatoren und Jansenisten durchaus nicht zu verwechseln (f. Sat 2). Das Tribentinum hatte ursprunglich beabsichtigt, die Auffaffung biefer Scholatiter eigens gegen Berunglimpfung zu schützen, indem es im ersten Entwurfe des Detrets über die Erbfunde die Worte hinzufügte: Non improbare Synodum eorum theologorum assertionem, qui aiunt, manere post baptismum partem materialem peccati originalis (sc. concupiscentiam), non formalem. Der Zusatz wurde indes wieder ausgemerzt (vgl. Pallavicini, Hist. Concil. Trident. VII, 9). Zetzt vgl. Concilium Trident., ed. Societas Goerresiana Tom. V: Actorum pars altera ed. St. Ehses, Friburgi 1911.

Vierter Artifel.

Die Fortpflanzungsweise der Erbfunde.

1. Einheit und Bielheit der Erbsünde. — Als Leitsatz ist die Lehre voranzustellen, daß die Erbsünde spezifisch eine Sünde ist, herstammend von der einen Ursünde im Paradies. Indem

dieselbe jedoch auf alle Menschen übergeleitet wird, erfährt sie numerisch eine Bervielfältigung, und zwar soviel mal, als Abamsfinder zur Welt tommen. Aber in ihnen allen stedt ein und dieselbe spezifische Gunde d. i. die adamitische Erbfunde, ohne jedweden Wesens- oder Gradunterschied hinsichtlich ihrer Schwere. Dies ist ausdrüdliche Rirchenlehre. Bgl. Trid. Sess. V can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unique

proprium etc.

Die Theologen werfen bei dieser Gelegenheit die Frage auf, ob die eine Erbsünde auf einen ober zwei Menschen als ihre Wirfursache zurückzusühren sei, bzw. ob es auch dann eine Erbsünde gäbe, wenn Eva allein gesündigt hätte. Die Offenbarungsquellen geben hierauf eine verneinende Antwort; denn überall ist nur vom peccatum Adami oder dem peccatum unius hominis (Röm. 5, 12 ff.) die Rede, wie benn nur Adam die Rolle des Stammhauptes und des Stellvertreters seiner ganzen Familie svielen konnte. Die scheindar widersprechende Stelle (Sir. 25, 33): A muliere initium factum est peccati et per illam omnes morimur, ist blog historisch aufzusassen, inbem Eva die Berführerin ihres Mannes war. Daher die Sehre des Aquinaten (S. theol. 1—2 p. qu. 81 art. 5): Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non. Es entiteht nun die Frage, auf welchem Wege die Aberleitung der einen Sunde Adams in die Seelen aller seiner Rachkommen bewirkt wird.

2. Bervielfältigung der Erbfunde durch die natürliche Zeugung. — Die oben gestellte Frage tommt auf diese andere hinaus: Auf welche Beise entsteht ein Abamskind? Oder: Durch welches Medium wird dem Menschen die Natur feines Stammvaters Abam mitgeteilt? Die Antwort liegt auf platter Sand. Es ist der natürlich-geschlechtliche Zeugungsatt, durch welchen die Natur eines Adamskindes begründet und folglich auch die Ratur- oder Erbfünde fortgeerbt wird. Die katholische Formel für diese Wahrheit lautet (Synod. Milev. II can. 3): Generatione contrahitur peccatum ober (Trid. Sess. V can. 3): Adae peccatum propagatione transfusum. Deshalb betont Augustinus start (De peccat. mer. et remiss. I, 910 bei M. lat. 44, 114): Hoc (scil. originale)

propagationis est, non imitationis.

Propagationis est, non imitationis.

Indeffen ift nicht jedwede Art menschlicher Zeugung, sondern nur die natürliche zeschlechteliche b. h. die Berbindung der beiden Geschlechter imftande, die Erbsünde sortzuleiten. Denn nur in der natürlichen Empfängnis wird ein Adamskind gebildet. Daher in den kirchlichen Lehrentscheidungen der Ausdruck ex semine Adae eine so große Rolle spielt (vgl. Trid. Sess. VI cap. 4; s. o. S. 433 k.). Wäre also jemand zwar dem Fleische nach ein Abkömmling Adams, aber nicht ex semine Adae, so würde die Ausschaltung des lehteren Momentes hinreichen, die Erbsünde von ihm fernzuhalten. In solcher Lage war Christus, der "empfangen ist vom H. Geiste und geboren aus Maria der Jungfrau". Bgl. S. theol. 3 p. qu. 15 art. 1 ad 2: Unde Christus non suit in Adam secundum semina'lem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active dum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu Sancto . . . Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit

solum secundum materiam. Jedoch ift speziell bei Christus nicht zu überssehen, daß selbst bei natürlich-geschlechtlicher Zeugung die hypostatische Union ohne weiteres die Erbsünde von ihm abgewehrt hätte, weshalb die Aufsassung des Didhmuß v. Alexandrien an Einseitigkeit leidet, wenn er schristus, ohne einen Unterschiede zu machen, auß ehesicher Beiwohnung (έχ συνδυασμού) den Leidagenommen hätte, so würde auch er jener Sünde als versallen (ὑπεύθυνος) gelten, welcher auch alle Rachkommen Adams (οί έχ τοῦ ᾿Αδάμ πάντες) krast der Abstammung (κατά διαδοχήν) unterworfen waren." Räheres s. in der Christologie. Anders steht es um die Erstärung der "unbessenten Empfängnis" der Mutter Gottes, worüber s. Warvologie. Bo Gott aber durch ein Bunder die mangelnde Zeugungskraft, liege sie nun in der Unstruchtbarkeit des Beibes oder in der Impotenz des Mannes, wiederherstellt, da tritt mit der natürlichzgeschlichen Zeugung auch sosort die Erbsünde in ihre Herrichaft ein, wie

3. B. bei Johannes dem Täufer.

3. Erbfünde und Rreatianismus. — Die fatholische Lehre von der Fortpflanzung der Erbfunde auf dem Wege der naturlich= geschlechtlichen Zeugung enthält die Lösung jener großen Schwierigfeit, wegen beren Augustinus zwischen Rreatianismus und Generatianismus unstet hin und her schwankte (f. v. S. 385 ff.). Bekanntlich argumentierten die Belagianer also: Eine geistige Seele fann nur durch einen göttlichen Schöpfungsatt entstehen; weil aber aus der reinen Sand Gottes nur Reines hervorgehen fann, fo ift bie Unnahme einer erbfundlichen Befledung abfurd. Sierauf ift zu erwidern: Die Eltern zeugen das ganze Kind, nicht bloß seinen Leib. Nicht als ob sie auch die geistige Seele durch Zeugung hervorbrächten, sondern weil sie durch ben Zeugungsatt ein Zeugungsprodutt seten, das zur Aufnahme einer (zu erschaffenden) Geele naturgesetlich berechtigt, bestimmt und disponiert ift. Insofern die Geele aber einen Wesensbestandteil jener Menschennatur bildet, zu welcher die Eltern den Grund legen, wird dieselbe nicht wegen ihrer Erschaffung burch Gott, fondern infolge des notwendigen Geschlechtegusausammenhanges mit Abam in die Erbfunde verstrickt.

Bgl. S. Thom., De pot. qu. 3 art. 9 ad 6: Sic ergo originale peccatum est in anima, inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur, et ex hoc infectionem incurrit. Die geschäffene Seele des Kindes ist gleichsam eine göttliche Perle, die in den Schmutz fällt. Gbenso klar ist die Auseinandersetung Bellarmins (De amiss. grat. V, 15): Siquidem anima ut prius intelligitur creari a Deo, nihil habet cum Adamo ac per hoc non communicat eius peccato, sed cum in corpore generato ex Adamo incipit habitare et cum ipso corpore unum suppositum facere, tunc peccatum originis trahit. Aus vorstehender Erklärung solgt, daß weder der erschäffende Gott noch die zeugenden Eltern die eigentlichen Urheber der Erbsünde in den Kinderseelen sind. Nicht ersterer; denn Gott erschäft eine natürliche Seele, wie er dies im nackten Naturstande auch getan haben würde, und gießt ihr nur darum keine heiligmachende Gnade ein, weil sie die Wesensform jenes Leides werden soll, welcher durch den Geschlechtszusammenhang von Adam dem Sünder stammt. Nicht letztere; denn die Citern zeugen nur eine menschliche Natur ohne Küchsicht darauf, ob dieselbe in Heiligeit oder Sünde begründet werde. Die Wirkussach der Erbsünde ist einzig und allein Adam. Bgl. S. Thom., S. th. 1—2 p. qu. 83 a. 1 ad 4: Insectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato

primi parentis per carnalem generationem. Aus diesem Prinzip wird verständlich, weshalb selbst heilige Estern sündige Kinder zur Welt bringen müssen. Denn wie Augustinus bemerkt (De nupt. et concup. I, 18, 20 bei M. lat. 44, 425): Propter hanc (concupiscentiam) sit, ut etiam de iustis et legitimis nuptiis siliorum Dei non silii Dei, sed silii saeculi generentur; quia et ii qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant, quod silii Dei sunt, sed ex hoc, quo adhuc silii saeculi.

4. Verhältnis der Konkupiszenz zur Überleitung der Erbsünde. — Um Mikverständnisse zu verhüten und Klarheit der Begriffe zu erzielen, muß man unterscheiden zwischen aktueller und habitueller Konkupiszenz, serner zwischen der Konkupiszenz der Erzeuger und des Erzeugten, endlich zwischen materieller und sormeller Konkupiszenz. Dies vorausgesetzt, gelten folgende Be-

stimmungen:

a) Die Existenz der Konkupiszenz — gleichviel ob sie aktuell als böse Regung oder habituell als böse Anlage aufgefaßt werde — sowohl in den zeugendem Eltern als im gezeugten Kinde liesert einen sicheren Ersahrungsbeweis dasür, daß im Zeugungsakte wirklich die Erbsünde mit sortgebslanzt worden ist. Der Grund liegt im Dogma vom Verluske des donum integritatis als Strassolge der Ur- und Erbsünde. Hätte nämlich die Menschennatur in Adam sich nicht der heiligmachenden Snade und damit aller präternaturalen Beigaben, zu denen in erster Linie die völlige Herrschaft der Bernunst über die niederen Triebe gehörte, freiwillig entäußert, so würde keine ungeordete Fleischslusk in Eltern und Kindern sich regen. Aus dem Borhandensein der Konsupiszenz als einer Sündenwirkung läßt sich solgtich auf dem Glaubensstandpunkt mit Sicherheit auf das Dasein der Erbsünde als der Ursache gener unordentlichen Begierlichkeit schließen. Bom Standpunkte der bloßen Bernunst der läßt sich aus der Ertsfünde ziehen, da es im nackten Konsupizzenz kein gültiger Schluß auf eine Erbsünde ziehen, da es im nackten Katurstande, der wenigstens möglich ist, auch eine böse Begierlichkeit gäbe, ohne eine Sünde als Ursache dorauszuszusesen.

b) Faßt man die Konkupiszenz enger auf als formelle Fleischeslust im Generationsakte der Eltern, so wäre es eine ebenso arge kleertreibung, gerade sie zur eigentlichen Ursache der Fortleitung der Erhämde zu machen, als es unskatthaft wäre, darin auch nur eine conditio sine qua non der Weitererdung zu erblicken. Die ungeordnete Fleischeslust dei der Zeugung kann schon darum nicht die Ursache der Erbsünde sein, weil gemäß der Offendarungslehre die causa principalis in der Ursünde Adams, die causa instrumentalis aber in der natürlich-geschlechtlichen Zeugung zu suchen ist, gleichviel ob letztere von unordentlicher Konkupiszenz begleitet ist oder nicht. Unstatt in der disteren ung der elterlichen Ardussischen des eine unvermeibliche Begleiterscheinung der elterlichen Zeugung im gesallenen Katurstand zu erblicken, hat allerdings Augustinus start der Ansicht zugeneigt, daß man dieselbe auch als werkzeugliche Ursache der Erbsünde ansehen müsse, eine Anschen, indem er die Gnadenberaubtheit zum Hautmoment der Erbsünde erhob. Man kann bei Augustinus öfters Setellen lesen, wie solsende (De erhob. Man kann bei Augustinus öfters Setellen lesen, wie solsende (De erhob. Daher auch Petrus Lombardus (Sent. 2 dist. 30. 31) und manche Scholastifer der bösen Fleischeslust in Verbindung mit der Erbsünde eine die größere Rolle zugewiesen haben, als ihr der Katur der Sache nach zufommt. Denn setzen wir den Fall, daß durch ein Wunder die geschlechtliche böse Lust der Erbsünde embfangen als unter gewöhnlichen Umständen, da die einzige in der Erbsünde embfangen als unter gewöhnlichen Umständen, da die einzige

Bedingung dazu in der Abstammung von Abam kraft natürlich-geschlechtlicher Zeugung gegeben wäre. Ein solches Kind würde weder im status naturae purae noch in der heiligmachenden Gnade, sondern in der Erbsünde empfangen und geboren, würde also der Tause ebenso bedürsen wie jedes andere Kind. Hieraus solgt, daß der ardor libidinis nicht einmal als conditio sine qua non, geschweige denn als causa instrumentalis der Erbsünde angesehen werden kann.

e) Versteht man unter Konkupiszenz endlich materiell nichts anderes als die Seschlechtsverdindung oder eheliche Beiwohnung, so kann und muß man sagen, daß dieselbe das wertzeugliche Medium der Erbsünde sei. Denn man behauptet alsdann nichts weiter, als daß die Forterbung der Erbsünde sich durch natürlichzeschliche Zeugung vollzieht (f. Abs. 2). In diesem Sinne sind manchmal die Kirchendäter zu verstehen, wenn sie aus der Abswesenheit unordentlicher Seschlechtslust softer auf Freiheit von der Erbsünde erkennen: denn die absentia concupiscentiae ist ihnen nunmehr gleichbedeutend mit: sine ope viri oder sine amplexu maritali (vgl. S. Augustin., De Gen. ad lit. X, 20; Leo M. Serm. 2 de nativ. Domini usw.). Der Fall selbst trists nur zu bei Christus; eigens handelt hierüber der hl. Anselmus (De conceptu virginali et peccato originali). Über die Ansicht des hl. Augustinus vgl. Mansbach, Die Ethit des h. Augustinus Vd. II, S. 170 ff., Freiburg 1909.

Fünfter Artikel.

über die Wirfungen der Erbfünde.

Benngleich die Wirkungen oder Folgen der Erbfünde im großen ganzen mit den Wirkungen der Ursünde zusammenfallen, so ist das Strafmaß beider doch insosern ungleich, als die Stammeltern wegen ihrer Tatsünde größerer Strase würdig waren als der bloße Erbsünder, der keine Tatsünde größerer Strase würdig waren als der bloße Erbsünder, der keine Tatsünde begangen hat. Denn die Ursünde war zugleich eine Todsünde, während die Erbsünde bloße Natursünde ist, hinsotlich ihrer Schwere also die geringste läßliche Sünde. Dies ist die aussprückliche Lehre des hl. Thomas von Aquin (In Sent. 2 dist. 33 qu. 2 art. 1 ad 2): Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario. Non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum (scil. Adae). Peccatum enim actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate eius, in quo est, et ideo minor poena debetur originali quam veniali. Benn dem so ist, wie kommt es dann ader, daß die Erbsünde mit der ewigen Berdammnis, die läßliche Sünde aber bloß mit dem Fegseuer bestrast wird? Heranz Shlvius (In S. th. 1—2 p. qu. 87 a. 5): Quod originali peccato dedeatur poena aeterna, non est simpliciter ratione suae gravitatis, sed est ex conditione peccati et sudiecti, quia peccatum illud importat (natura sua) privationem iustitiae et gratiae, et sudiectum eius, nimirum homo, invenitur sine gratia, per quam solum remissio poenae sieri potest. Bgl. auch S. Thom., De malo qu. 5 art. 1 ad 9; S. theol. 3 p. qu. 1 art. 4.

1. Wirkungen der Erbsünde im status vias. — Um die Wirkungen der Erbsünde in ihrer ungetrübten Reinheit richtig zu würdigen, hat man sich einen bloßen Erbsünder vorzustellen, der noch feine persönliche Sünde — auch feine läßliche — begangen hat dzw. begehen konnte, also ein ungetauftes Kind, welches auch bezüglich seines Loses im Jenseits den Charakter der ewigen Strafen für die Erbsünde am unverfälschlesten zum Ausdrucke bringt. Nach der Offenbarungslehre lassen sich die Wirkungen der Erbsünde, zunächstim status viae, auf vier Gruppen zurücksühren, welche so lange

Strafen bleiben, bis die Taufe mit dem Schulde auch den Strafscharafter austilgt, aber doch manche derselben als bloge Folgen

weiter bestehen läßt.

a) In der theologischen Ordnung ist die schlimmste Wirkung jedenfalls nicht nur der Verlust der heiligmachenden Gnade — denn diese konstituiert ja das Wesen der Erbsünde (s. v. S. 433 ff.) —, sondern auch der Mangel der übernatürlichen Gefolgschaft, wie Adoptivkindschaft, theologische Tugenden, sieben Gaben des Heiles Geistes, Einwohnung des H. Geistes (Näheres s. in der Gnadenlehre). Die Einbuße dieser streng übernatürlichen Jugaben, womit zugleich die Anwartschaft auf den Himmel und das durch die Tause wiederserwordene Recht auf wirkliche Gnaden erlischt, trägt durchaus den Character gerechter Strase.

Allein sogar in der privatio gratiae selbst entdecken die Theologen mit Recht neben dem Schuld- auch einen Strascharakter. Denn in der Inaden- beraubtheit kann und muß man eine doppelte Seite unterscheiden: die Abkehr des Menschen von Gott (aversio hominis a Deo) — und diese ist die Erbstünde als solche selbst — und die Abkehr Gottes dom Menschen (aversio Dei ab homine) d. i. den Jorn und Unwillen Gottes gegen den Sünder: in Letzerem Momente liegt die Strase für die Sünde, die sich in der Entziehung der heiligmachenden Gnade von seiten Gottes äußert. In diesem letzeren Sinne ist der Aquinate zu versiehen, wo er lehrt (De malo qu. 5 art. 1): Conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae et per consequens visionis divinae. Und wieder (S. th. 1—2 p. qu. 85 a. 5): Sub-

tractio originalis iustitiae habet rationem poenae.

- b) In der ethischen Ordnung ist als die zweitschlimmste Wirkung der Erbfunde die Ronfupifgeng aufzuführen, deren Berrichaft über den gefallenen Menschen Paulus (Röm. 7, 14 ff.) so ergreifend ichildert als "Gesetz der Sünde" (lex peccati) und "Gesetz der Glieder" (lex in membris). Die Empörung des Fleisches wider den Geist steht darum an zweiter Stelle, weil sie in engster Beziehung gur Erbfunde steht: einmal insofern als der Sang jum Bofen die Existeng ber Erbfunde am greifbarften verburgt (f. o. G. 440 f.); sodann weil die böse Lust — auch auf dem Gebiete der pars irascibilis — sogar in ihren unüberlegten Regungen bereits ins Eihische hinüberspielt, indem sie nicht nur eine Ungahl wirklicher Gunden veranlagt, sondern auch direft gu materiellen Gunden führt (f. o. S. 436 f.). Ebendies ist der tiefste Grund dafür, daß Baulus im Römerbriefe die Rontupiszenz geradezu "Gunde" nennen und Thomas von Aquin als integrierenden Bestandteil oder als Materiale der Erbfunde betrachten durfte, wie er umgefehrt die paradiesische Naturintegrität (immunitas a concupiscentia) als Integration der urständischen Gerechtigfeit auffafte.
- c) In der physischen Ordnung sind Tod, Leidensfähigkeit, Krankheit, Unglückseligkeit usw. für den Erbsünder nicht einsache Folgen, sondern auch Strafen der Erbsünde, ähnlich wie für Adam. Im Mittelpunkte all dieser Übel steht der leibliche Tod, den die H. Schrift als typische Strase in der physischen Ordnung meistens

allein hervorhebt (vgl. Röm. 5, 12 ff.), während das Tridentinum (Sess. V can. 2) diese Kategorie unter dem Begriffe mors et poenae

corporis zusammenfaßt.

Sine besondere Erwähnung verdient noch das gestörte Verhältnis des gefallenen Menschen zur äußeren Natur, besonders zur Tierwelt. Denn dei der Aufzählung der paradiesischen Vorzüge gedenkt der Kömische Katechismus (Part. I n. 22) zum Schlusse auch der "Herrichaft über die Tiere", eine Lehre, welche in Gen. 1, 26 ff. eine gute Stüte sindet. Dieses Vorrecht ging für Abam und seine Nachkommenschaft prinzipiell verloren, lebte aber bei einzelnen auserlesenen Heiligen (z. B. Märthrer, Franz von Assilie, Antonius von Padua) teilweise und vorübergehend wieder aus, auf Grund

der Verdienste Jesu Christi.

d) Eine eigentümliche äußere Strase der Erbsünde ist endlich die "Herrschaft und Anechtschaft des Teusels", unter welcher die Menscheit seit der Ursünde schmachtet. Durch Abwersung des göttslichen Gesetzes begab sich der Mensch freiwillig unter das demütigende Joch des Teusels und wurde dessen Anecht. Bgl. 2 Petr. 2, 19: A quo enim quis superatus est, huius et servus est. Mit der ersten Sünde beginnt das Reich des Bösen auf der Erde, weswegen Christus den Teusel "den Fürsten dieser Welt" (Joh. 12, 31; 14, 30), Paulus sogar "den Gott dieser Welt" (2 Kor. 4, 4) heißt. Bon dieser Zeit datieren die Bersuchungen des Teusels, der Dämonenstult, der grauenhaste Götzendienst, das Oratelwesen, die dämonische Besesseneit u. dgl.

Es ift eine interessante Erscheinung, daß der Trienter Kirchenrat die captivitas diaboli in einen ursächlichen Bezug zum Tode setzt und dem Teusel nach dem Borgange des hl. Kaulus (Hedr. 2, 14) das imperium mortis überträgt. Bgl. Trid. Sess. V can. 1: . . . et cum morte (incurrit Adam) captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, i. e. diaboli (vgl. Sess. VI cap. 1). Was ist unter dieser "Herrschaft des Todes", welche der Teusel sührt, wohl zu verstehen? Gewiß nicht lediglich die Herrschaft des leiblichen Todes, sondern die Macht des Bösen, welche ebenso eine Macht des Todes ist, wie die Herrschaft Christie eine Macht des Kebens. Sloßner sagt hierüber richtig (a. a. C. S. 348 f.): "In Christus einerseits und dem Teusel anderseits stellen sich die Gegensätze des Vebens und des Todes in reeller dersönlicher Weise dar. Christus ist Urheber und Herrscher des Lebens, weil selbst das Veden; der Teusel Urheber des Todes, weil durch persönliche Tat unlösdar dem ewigen Tode verfallen und darum Herrscher im Keiche des Todes." Akheres s. bei Theoph. Raynaud, De

attrib. Christi, sect. 5 c. 15, Lugduni 1665.

2. Das Dogma von der Erhaltung der sittlichen Bahl-

freiheit im Erbfunder. --

Man muß ein Doppeltes unterscheiben: die Freiheit vom äußeren Zwange (libertas a coactione) und die Freiheit von innerer Kötigung (libertas a necessitate). Die menschliche Willensfreiheit fordert beide Momente zu ihrem begrifflichen Bestande und wird folglich bestimmt als aktive Indistreraz, etwas zu tun oder nicht zu tun (libertas contradictionis sive exercitii), so zu tun oder anders zu tun (libertas specificationis), das Gute oder das Böse zu tun (libertas contradictionis), das Gute oder das Böse zu tun (libertas contrarietatis); sesteres ist tein Borzug, sondern ein Mangel der Willenssreiheit. Mit der libertas contradictionis ist schon allein das ganze Wesen der Willenssreiheit gegeben: denn wer srei wollen und nicht wollen kann, der kann eo ipso auch etwas anderes wollen, was zu jenem in disparatem oder sontrarem Gegensat steht. Daher der Kame liberum

arbitrium oder libertas indifferentiae, Wahlfreiheit. Die der freien Handlung nachfolgende Notwendigkeit hebt die Willensfreiheit nicht auf, sondern schließt fie ein; dieselbe heißt deshalb necessitas consequens s. consequentiae im Gegensah zur determinierenden necessitas antecedens s. consequentis (dyl. Allgem. Gotteslehre v. S. 158 f.). Sodald durch die Selbstbestimmung des Willens die freie Tat erfolgt ist, kann sie nicht mehr rückgängig gemacht werden; sie ist eben geschichtliche Tatsache geworden. So wenig wie die historische ist auch die hhpothetische Notwendigkeit das Grab der Freiheit; denn der Wille des Zweckes schließt den Willen der Mittel ein, ohne die der Zweck unerreichder wäre. Wer z. B. eine Stadt nur auf dem Seewege erreichen kann, muß in der Unterstellung, daß er diese Hafenstadt besuchen will, als einziges Wittel den Wasserweg wählen, wenn er auch in der Wahldes Jieles und der Fahrgelegenheit vollste Freiheit genießt. Die Unterschedung zwischen physischer und sittlicher Wahlfreiheit betrifft nicht das Wesen, sondern den Umfang; denn während jene sich auch auf sittlich mohsserven den Umfang; denn während jene sich auch auf sittlich mohsserven den Um auf sittlich gute und böse Handlungen. Um letztere ist es dem Theologen mehr zu tun als um erstere; deshalb verteidigen wir hier gerade das Uberleben der sittlichen Wahlfreiheit auch im Erhünder.

a) Die Behauptung Luthers, daß die Erbsünde die sittliche Wahlfreiheit des gefallenen Menschen vollständig zugrunde gerichtet habe, daß folglich der Mensch das Gute oder Böse tun müsse, je nachdem er "von Gott oder dem Leusel geritten werde", ist vom unsehlbaren Lehramte der Kirche ausdrücklich als Häresie verurteilt. Bgl. Trid. Sess. VI can. 5 (bei Denz. n. 815): Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, a. s. Calvin gründete auf die Unsreiheit des Willens seine schreckliche Prädestinationslehre.

a) Zur Erhärtung der kirchlichen Glaubenslehre darf man sich auf alle Schriftstellen berufen, welche auch dem gefallenen Willen die Wahl zwischen gut und bös, Leben und Tod, Gottes= und Götzen= dienst u. dgl. freistellen und ihm ausdrücklich die Herrschaft über die

niederen Triebe zuschreiben.

Bgl. Deut. 30, 19: Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem; elige ergo vitam. Josu 24, 15: Optio vobis datur; eligite hodie, quod placet, cui servire potissimum debeatis, utrum diis, quibus servierunt patres vestri in Mesopotamia, an diis Amorrhaeorum, in quorum terra habitatis: ego autem et domus mea serviemus Domino. Gen. 4, 7: Sub te erit appetitus eius, et tu do minaberis illius. Auch wo die Offenbarung dem gefallenen Menschen etwas besiehlt oder anrät unter der Bedingung des eigenen Wollens, da setzt sie das Fortbestehen der Wahlfreiheit doraus. Bgl. Matth. 19, 17: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Insbesondere hat der Apostel Paulus den Fortbestand der sittlich-religiösen Anlage auch im Deidentum unumwunden anersannt und damit indirekt der Willensfreiheit das Wort geredet. Belege s. dei Simar, Theologie des hl. Paulus, 2. Aust., S. 37 fl., St. streiburg 1883.

β) Was die Patristit anlangt, so besitzen wir in Calvin selber einen unbestochenen Zeugen für die Einmütigkeit der Kirchenväter in

der Berteidigung der Wahlfreiheit.

Denn zu seinem großen Berdrusse reben die Griechen, wie beispielsweise Basitius (In Is. 1, 19) und Johann von Damaskus (De fide orth. 2, 12), ebenzo gerne und häusig vom αὐτεξούσιον τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως, wie die Lateiner vom liberum arbitrium. Biele Baterzeugnisse s. bei Bellarm.,

De grat. et lib. arb. V, 25 sqq. Wenn der h.l. Augustinus, auf den der freiheitäseindliche Jansenismus pocht, zuweilen vom "Untergange der Freiheit durch die Erbsünde" redet, wie in jener bekannten Stelle (Eachir. 30 bei M. lat. 40, 246): Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum, so versteht er darunter nicht die natürlich-stitliche Wahlsreiheit, sondern die paradiessische Freiheit der Sotteskinder, welche allerdings durch die Erbsünde in Berlust geraten ist. Bgl. S. Augustin., Contr. duas ep. Pelag. l, 2, 5 (bei M. lat. 44, 552): Quis autem nostrum dieat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso suit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam . . . Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent. Bgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Bd. 11, S. 25 st., Freiburg 1909.

b) Der Jansenismus fügte zur Irrlehre von der Unfreiheit des gesallenen Willens noch die weitere Häresie hinzu, daß im status naturae lapsae zum Berdienste oder Mitverdienste die bloße "Freiheit vom äußeren Zwange hinreiche". Bgl. prop. 3 Iansenii damn. ut haeretica (bei Denz. n. 1094): Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Es ist solglich katholischer Glaubenssah, daß zum Bollbegriff der Freiheit die spontane Selbsttätigkeit, die nur den äußeren Zwang ausausschließt, nicht genügt, sondern auch die innere Selbstbestimmung hinzusommen muß, welche zugleich auch jede Nötigung von innen fernhält (vgl. S. Thom., De malo qu. 6).

a) In der Tat betont die H. Schrift nicht weniger die Souveränität des Willens über seine inneren Ukte wie die wesentliche Abhängigkeit des ethischen Wertes oder Unwertes unserer Willens-

handlungen vom Ausfall jedweder inneren Nötigung.

Denn wie Paulus von dem, der zwischen Heiraten und Ledigsein zu wählen hat, sagt (1 Kor. 7, 37): μή ἔχων ἀνάγχην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περί τοῦ ίδίου θελήματος, so macht der Siracide die ethische Wertung der sittlichen Harbeingung abhängig. Bgl. Sir. 31. 8 st.: Beatus vir, qui inventus est sine macula, et qui post aurum non adiit nec speravit in pecunia et thesauris. Quis est die? et laudadimus eum; fecit enim miradilia in vita sua. Qui prodatus est in illo et persectus est, erit illi gloria aeterna; qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.

β) Diese schon vom elementarsten Sittlichkeitsgefühle getragene Anschauung durchherrscht derart auch die ganze Dent- und Redeweise der Kirchenväter, daß Jansenius nur mit gewaltsamer Sophistit den gänzlich mikverstandenen Ausspruch des hl. Augustinus (In op. ad Gal. 49 bei M. lat. 35, 2141): Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est zur Grundlage seines häretischen Gnadenspitems machen konnte (Näheres s. in der Gnadensehre).

Denn Augustinus versteht hier unter delectatio nicht die unsreie, nötigende Gnaden= oder böse Luft, welche in den motus primo-primi den Naturwillen überwältigt, sondern die überlegte, mit voller Freiheit erweckte Luft als Motiv der freien Willensentscheidung. Daß man auch der Gnadenlust ebenso freien Widerstand zu leisten vermöge wie den Anreizungen der Sinnlichkeit, hat

Augustinus von sich selbst bezeugt. Bgl. S. Augustin., Conf. VIII, 8, 20 (bei M. lat. 32, 758): Et non saciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat. In seiner Spoche seines Lebens hat Augustinus die Willensstreiheit geleugnet oder gelehrt, daß zur Berdiensstlichseit der sittlichen Handlungen die bloße Freiheit vom äußeren Zwange hinreiche. Bgl. S. Augustin., Contr. Fortunat. disp. 1, 15 (bei M. lat. 42, 118): Animae rationali, quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. Sic enim posset habere meritum, si voluntate, non necessitate boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate, sed voluntate bonum esse, oportebat ut Deus animae daret liberum arbitrium. Die außsührliche Widerlegung des Jansenius s. bei Palmieri, De Deo creante et elevante, p. 615 sqc., Romae 1878; vgl. die Enzystifa Leds XIII. Libertas dem 20. Juni 1888.

3. Die viersache "Naturverwundung" durch die Erbjünde. — Die uralte Kirchenlehre von der wesentlichen Verschlechterung des Menschen an Leib und Seele (s. o. S. 411 f.) sowie
speziell die spnodische Lehre von der "Schwächung und Beugung
der sittlichen Wahlsreiheit" (vgl. Arausic. II, can. 25: liberum
arbitrium attenuatum et inclinatum; Trid. Sess. VI cap. 1:
tametsi in eis [scil. hominibus lapsis] liberum arbitrium
minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum) hat zur scholastischen Lehre von der viersachen "Berwundung

der Natur" (vulneratio naturae) geführt.

a) Um den Umfang dieser Naturverderbnis genauer zu umschreiben und das Maß ihres Einstusses auf die attenuatio et inclinatio liberi arbitrii sestzustellen, geht der hl. Thomas von Aquin von dem gesunden Grundsate aus, daß der gesallene Mensch eine Naturverschlechterung überhaupt — abgesehen von der eigentlichen Erhünde als einer Schuld — nur in denzienigen Seelendermögen erleiden sonnte, welche auch der Sit von Tugenden seinen können, also: Verstand, Wille, pars irascidilis und pars concupiscidilis. Indem man also den vier Kardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tadserkeit und Mäßigkeit die konträr entgegengesesten Untugenden der Untwissenden, Bosheit, Schwäche und Begierlichseit gegenüberstellte, erhielt man dier Strafübel oder "Bunden der Natur", welche die Erdsünde geschlagen. Es leuchtet von selbst ein, daß auch die sittliche Bahlfreiheit, in Mitleidenschaft gezogen worden ist. Bgl. S. Thom., S. th. 1—2 p. qu. 85 a. 3: Per iustitiam originalem perfecte ratio continedat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiedatur ei sudiecta. Haee autem originalis iustitia sudtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse sudiecta virtutum, scil. ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascidilis, in qua est fortitudo; concupiscidilis, in qua est temperantia. Inquantum vero voluntas destituitur suo ordine ad denum, est vulnus malitiae; inquantum vero voluntas destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscidilis destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. An diesen Bunden trägt auch der gerechtsertigte Mensch schwere.

b) Über die Trag weite dieser viersachen Naturverwundung sind jedoch die Theologen untereinander uneinig, indem eine Gruppe sich für eine Naturschwächung im Sinne einer wirklichen Berschlimmerung der natürlichen Seelenvermögen selbst, die andere aber im Sinne einer bloßen Strafsolge durch Beraubung der übernatürlichen Unschuld außspricht. Zwar stimmen

beibe Parteien in dem katholischen Glaubenssatz überein, daß durch die Erbstünde keine natürliche Potenz, am wenigsten die Wahlsreiheit, sormlich vernichtet, erstickt und ausgelöscht worden sei. Allein während die mildere Aufassung in der gefallenen Natur nichts anderes als eine Zurückscherung des Menschen in den nacken Naturstand erdlickt, verlangt die strengere mehr, nämlich eine wirkliche Berwundung der natürlichen Seelenkräfte selber. Oaher erklären beide Teile das bekannte Schulaziom: Natura est spoliata in gratuitis et vulnerata in naturalidus (vgl. Bellarm., De gratia primi hominis e. 6) verschieden, insosern die Rigoristen das Verhältnis des gefallenen zum naturständischen Menschen als das "des Kranken zum Gesunden" (aegroti ad sanum), die Gegner aber bloß als das "des Kranken zum Gesunden" (augroti ad sanum) beistimmen. Sine Epikrise ist nur möglich auf Grund einer vorherigen Verständigung über den Begriff und die Verschenheit des sog. "nacken Naturstandes" (s. d. 415 f.). Die Argumente sür die rigorissische Auffassung s. bei Ald. a Bulsand, Theol. dogmat. ed. Gottefr. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. a Graun, tom. I p. 468 sqa., Oeniponte 1893; *Franc. Schmid, Quaest. and desten und vohl auch vernünstigere Ansicht s. dei Palmieri l. c. thes. 78; Chr. Pesch, tom. Ills, p. 152 sqa., Friburgi 1908; Bartmann, Dogmatik Bd. 1°, S. 305 fs., Freiburg 1917.

4. Die Wirkungen der Erbsünde im status termini, oder das Los der ungetauften Kinder im Jenseits. — Da die Erbsünde bloße Natursünde, keine Taisünde ist, so kann die jenseitige Strafe für den bloßen Erbsünder nicht in der poena sensus, sondern einzig und allein in der poena damni d. i. dem Ausschluß von der beseligenden Gottanschauung bestehen. Insbesondere muß die Annahme einer "Feuerqual" (poena ignis) als grausam und

unhaltbar gurudgewiesen werden.

a) Dieser Rigorismus findet sich vereinzelt sogar bei einigen Kirchendtern, wie Fulgentius (De fide ad Petr. c. 27, n. 68 bei M. lat. 65, 701), Noitus von Vienne (Carm. ad Fuscin. soror.) und Papst Gregor der Exception (Carm. ad Fuscin. soror.) und Papst Gregor der Exception (Carm. ad Fuscin. soror.) und Papst Gregor der Exception (Carm. ad Fuscin. soror.) und Papst Gregor der Exception (Carm. ad Fuscin. soror.) und Papst Gregor der Exception (Carm. ad Fuscin. wie Anselmus (De concept. virg. c. 23), Gregor den Kimini mit dem Beinamen tortor infantium (In sent. 2 dist. 31 qu. 2), Driedo (De grat. et lid. ard. tr. 3 c. 2), Petadius (De Deo IX, 10), Fr. Splvius und den Augustinianern, denen wir noch Bosser und Ratalis Alexander beizählen dürsen. Mas den hl. Augustinus betrifft, so diädiert er zwar für eine mitissima omnium poena (Enchir. c. 93 bei M. lat. 40, 275) und läßt die Kinder in damnatione omnium levissima dersinten (C. Iulian. V, 11, 44 bei M. lat. 44, 809), spricht aber doch dom ignis aeternus manchmal in einer Weise, daß Faure (In S. Augustini Enchir. c. 93) ihn eher für die rigoriftische als für die mildere Ansicht in Anspruch nehmen zu dürsen glaudt. In Wirtlichteit schwantte Augustin und herhen zu dürsen glaudt. In Wirtlichteit schwantte Augustinus wohl in dieser Frage unsicher hin und her, wenn er auch zur Einsicht gelangte, daß harte Urteil des Weltrichters: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum (Matth. 25, 41) die jeglicher Berdienste und Mizverdienste daß deternum (Exception den Relagianern exsonnenen "mitsleren Ort", der zwischen kerdamminis und Selizeit in der Mitte stehe; denn entweder stehen die ungetausten Kinder auf der rechten oder auf der Iinken Seite des Weltrichters. Bgl. Augustin., Serm. 294, 3, 3 (bei M. lat. 33, 1336): Nullus relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes. De vivis et mortus iudicaditur: alii erunt ad dextram, alii ad sinistram; non novi aliud. Die spätere Theologie (Bonadentura, Thomas, Scotus) hat sich zu erwars.

b) Die kirchliche Anschauung läßt sich aus den lehramtlichen Entscheidungen sicherer erkennen als aus Schrift und Tradition. Danach ist es katholische Glaubenslehre, daß die ungetauften Kinder jedenfalls die poena damni d. h. die Beraubung der beseiligenden Gottanschauung erleiden. Denn "wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, der kann ins himmelreich nicht eingehen" (Joh. 3, 5).

eingehen" (Joh. 3, 5).

Die willkürliche Unterscheidung der Pelagianer, wonach die ungetausten Kleinen zwar des "Himmelsreiches" d. i. der Gemeinschaft mit Christus verlustig gehen, nicht jedoch des "ewigen Lebens" d. i. der visio beatisica, hat weder die Patristif noch das tirchliche Lehrant jemals gelten lassen. Byl. Trid. Sess. V can. 4 (bei Denz. n. 791): Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat..., aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos daptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam, a. s.

Wie steht es nun aber mit der poena sensus, insbesondere der Feuerstrase? Obschon sich bereits bei manchen Kirchenvätern, wie Gregor von Nazianz und anderen (bei De Rubeis 1. c. cap. 75) Spuren der milderen und wahrscheinlicheren Ansicht, welche Qualen durch Feuer in Abrede stellt, versolgen lassen, so gewinnt man dennoch ein klares Bild erst aus den kirchenamtlichen Lehrkundgebungen einer viel späteren Zeit.

Bon ben ungetauften Kindern und ihrem endlichen Schickfal meint Gregor don Nazianz (Or. 40 n. 23 bei M. gr. 36, 389): "Sie werden vom gerechten Richter weder verherrlicht noch geftraft werden (μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι), da sie, obschon ohne Siegel (ἀσφραγίστους), doch nicht gottlos (ἀπονήρους) sind und eber Schaden (την ζημίαν) erlitten als verübten."

xodaσθήσεσθαι), da sie, obschon ohne Sienel (ἀσφραγίστους), doch nicht gottlos (ἀπονήρους) find und eher Schaden (την ζημίαν) erlitten als derübten."

Wichtig ist vor allem eine Bestimmung des Pahstes Innocenz III., die aber seine Rathedralentscheidung ist, worin es heißt (Cap. "Maiores" de dapt. in Decr. l. III. tit. 42 c. 3): Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus. Aus der Entgegensehung dom Erb= und Tatsünde einerseits und carentia visionis und cruciatus (= poena ignis) anderseits läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Beraubung der visio (= poena damni) die einzige Straße sür den bloßen Erbsünder ist, während dem Todsünder außerdem noch ewige Söllenqualen (= poena sensus) bedorstehen. Als die jansenistische Astel" verhöhnte, nahm Pius VI. i. J. 1794 in der dogmatischen Bulle Auctorem sidei die verungtimpste Lehre in Schuß (Denz. n. 1526): perinde ac si hoc ipso, quod qui poenam ignis removent, inducerent ocum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fadulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas iniuriosa. Wie reimt sich aber mit dieser tirchlichen Milde die Flovenzer Claubensentscheidung, welche lautet (Decret. unionis dei Denz. n. 693): Definimus . . ., illorum animas, qui in actuali mortali deccato moriuntur vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas? Was ift dier unter "dösse" (infernum) zu verstehen? Etwa Fenerqualen auch für die Kinder? Unmöglich. Jum Verstehen? Etwa Fenerqualen auch für die Kinder? Unmöglich, heit der Straßen" ebenso großes Gewicht gelegt werden, wie auf den Grade, sondern ein Wesensunterschied Plaß greift, so darf auch die disparitas poenarum nicht lediglich als eine graduelle ausgeseht werden, als ob nämlich die ungetausten Rinder nur gevingeren Feuerqualen ausgeseht wären als die

Tobsünder. Folglich muß die Disparität als eine spezifische gedacht werden, was nur möglich ift in der Annahme, daß die Kinder lediglich die poena

damni erleiben, nicht aber die poena sensus.

c) Im Anschluß hieran erörtern die Theologen die pastoraltheologisch nicht unwichtige Frage, ob sich mit dem Dogma von der poena damni der ungetauften Kinder vielleicht die Hypothese einer Art natürlicher Glückseit im Jenseits für diese Kinder ver-

einbaren lasse.

Karbinal Bellarmin bezichtigt eine solche milbe Auffassung etwas schroff ber Häreste und stellt sest (De amiss. grat. VI, 2): Fide catholica tenendum est, parvulos sine baptismo decedentes absolute esse damnatos et non solum coelesti, sed etiam naturali beatitudine perpetuo carituros. Hieran ift so viel wahr, daß der Mensch in der gegenwärtigen Heilsdrönung, falls er sein übernatürliches Endziel versehlt hat, ganz gewiß das bloß natürliche Endziel mit versehlt; denn eine im Belieben der einzelnen stehende Option für das eine oder das andere gibt es nicht. Da nun der Erbfünder gemäß dem Dogma traft des Ausschlusses von der Gottanschauung als seinem übernatürlichen Endziel ber ewigen Berdammnis (= poena damni) anheimfällt, so wäre die Annahme zweisellos häretisch, daß er statt dessen sein natürliches Endziel d. h. eine natürliche Glückeligkeit, welche dem status naturae purae beschieden sein wurde, erlangen konne; benn beide Behauptungen schließen einander kontradiktorisch aus. Allein der Kardinal hat übersehen, daß zwischen "eigentlicher Berdammnis" und Erreichung des "natürlichen Clücfeligkeitszieles" tatsächlich noch ein Mittleres denkbar ist, nämlich ein "Justand relativer Seligkeit", der mit der eigentlichen Katurseligkeit nur materiell, nicht formell zusammensällt. Bon der formellen Erreichung des natürlichen Endzieles kann freilich niemals die Kede sein, weil die Erdessehen bleibt und dem Simmelweich ausgestlicht. Alleint trabbare kann der fünde bleibt und vom himmelreich ausschließt. Allein tropdem fann der bloße Erbfünder der Sache nach b. i. materiell aller jener Güter teilhaftig werden, welche in einer anderen Beilgötonomie das natürliche Glückfeligkeitg-Biel konstituiert haben wurden, nämlich eine abstraktive, flare GotteBerkenntnis verbunden mit einer natürlichen Liebe Gottes über alles, welche eine Quelle natürlicher Seligfeit bilbet. Denn man kann es fast als ein theologisches Axiom hinstellen, daß die bloße Erbsünde den Menschen unmöglich jener natürlichen Güter beraubt, welche im nackten Naturstande das natürliche Endziel ausmachen würden: die Erbsünde als solche raubt eben nur übernatürliche Güter. Deswegen geht der hl. Thomas mit der sententia communior sogar so weit zu behaupten, daß das Bewußtsein des ewigen Ausschluffes vom göttlichen Antlitz für die ungetauften Rinder nicht einmal zur Quelle qualenden Schmerzes und befonderer Traurigfeit werbe. Bgl.

S. Thom., In sent. 2 dist. 33 qu. 2 art. 2: Omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent: quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, immo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate in perfectionibus naturalibus. Diefer Unficht bes hl. Thomas phichten bie meisten Theologen bei, wie Suarez (De pecc. et vitiis disp. 9 sect. 6) und Lefius (De perf. div. XII, 22), während nur wenige Widerspruch erheben, wie Bellarmin (De amiss. grat. VI, 6) und neuestens Franz Schmid (l. c. p. 278 ssq.). Auf alle Fälle ist es gewiß, daß diese von Bellarmin so hart angelassene Sehre nicht nur nicht untirchlich oder gar häretisch, sondern vielmehr im höchsten Grade wahrscheinlich ist. Bgl. Ant. Seiz, Die Heilsnotwendigeit der Kirche nach der altchriftlichen Literatur dis zur Zeit des hl. Augustinus S. 301 st. Freiburg 1903.

Drittes Rapitel.

Christliche Angelologie.

Bor allem *S. Thom., S. th. 1 p. qu. 50 ssq. 106 sqq.; Contr. Gent., II, 46 sqq.; Opusc. 15 de substantiis separatis. Dazu seine Kommentatoren, insbesondere Ferrariensis, und die in seinem Geiste geschriebenen Traktate De Angelis von Billuart, Philippus ass. Trinitate, Gonet, Gotti, Salmanticenses. Handler ist *Suarez, De Angelis. Das patristische Material gesammelt bei *Petavius, De Angelis [Dogm. tom. III]. Gut ist auch Tournely, De Angelis, und Eused. Amort, De Angelis. Bon neueren Dogmatikern vgl. Scheeben, Bd. II § 135 ff. § 181 ff., Freiburg 1878; Palmieri, De Deo creante et elevante, thes. 17 sqq. 58 sqq., Romae 1878; Halmieri, De Deo creante et elevante, thes. 17 sqq. 58 sqq., Romae 1878; Handler, Deurn 1889; Simar, Dogmatik Bd. I4, S. 313 ff., Freiburg 1899; L. Janssens, De Deo creatore et de Angelis, Friburgi 1905. — Speziell über die Schutzengel vgl. noch Trombelli, Trattato degli angeli custodi, Bologna 1747; Berlage, Dogmatik Bd. IV § 26 ff.; De la Gerda, De Angelo custode; Albert. a Bulsano, Theol. dogmat. tom. I p. 321 sqq., Oeniponte 1893; Chardon, L'ange et le prêtre, Paris 1899; O'Kennedy, The Holy Angels, London 1887; Card. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine p. 411 ff., London 1903; R. Belz, Die Engellehre des hl. Augustinus, Münsster 1913; Fr. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. und ihr Berhältnis zur griechisch-vömischen Dämonologie, Paderzborn 1914; Chr. Besch S. 1., Die hl. Schutzengel, Freidurg 1917. — Über die Dämonen dgl. noch Anselm., De casu diaboli; *S. Thom., Quaestt. disp. de daemonibus; M. Psellus, De daemonum operatione (dei M. gr. 122, 819 sqq.); J. M. Platina, De angelis et daemonibus, Bononiae 1740; M. Gerbert, Daemonurgia theologice expensa, Friburgi 1776; B. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Ausl., Paderdorn 1885; Leistle, Die Beschienbeit mit besondere Berüsstigktigung der Leiber, Freiburg 1899; Ouhm, Die bösen Geister im Lichte der Glaubensquellen, Freiburg 1899; Ouhm, Die bösen Geister im Lichte der Glaubensquelle

Die bloge Bernunft vermag die Existenz reiner Geister zwar vermittelft wahriceinlicher Rongruenggrunde zu ahnen, aber nicht durch zwingende und überzeugende Beweisführung barzutun (vgl. Palmieri, Pneumatologia, Romae 1876). Uber das Dasein der Engel vergewissert uns erst die übernatürliche Offenbarung, weshalb die Lehre von den Engeln namentlich im Gegensatz zu den heidnischen Erdichtungen von Genien und Salbgöttern als driftliche Ungelologie bezeichnet werden muß. Da die Geschichte der Engelwelt eine ziemlich getreue Ropie der analogen Menschengeschichte darstellt. so gestattet die Behandlung des einschlägigen Lehrstoffes die Einhaltung berfelben Stoffdiathese und Methode, wie dort. Demgemäß tommen zur Berhandlung: 1. die Natur der Engel; 2. die Ubernatur in den Engeln; 3. der Abfall vieler Engel von der Übernatur. Indem die tiefere Erörterung der auf mehr oder minder wahrscheinlichen Bernunftichluffen beruhenden Probleme über das Wefen und Wirken der reinen Geister der scholaftischen Spefulation überlassen bleiben muß, wird sich gegenwärtiges Rapitel in der hauptsache auf die Mitteilung und Begründung der dogmatisch wichtigsten Wahrheiten beschränken.

§ 1.

Über die Ratur der Engel.

Erster Artitel.

Bom Dafein und Wefen der Engel.

1. Das Dogma von der Existenz einer Engelwelt. — Das Dasein von Engeln ist eine aus Schrift, Tradition und Kirchenslehre so sicher ersennbare Wahrheit, daß es beinahe frevelhaft erscheint, dasür einen eigenen Beweis zu fordern (vgl. Ps. 90, 11; 102, 20; 148, 2; Matth. 4, 11; 18, 10; 22, 30; 25, 31; Joh. 1, 51; Hebr. 1, 4 ff. usw.).

In Ramen der Kirchenväter fagt Augustinus (In Ps. 103 enarrat. I, 15 bei M. lat. 37, 1348): Quamvis non videamus apparitionem angelorum, tamen esse angelos novimus ex fide... Spiritus autem angeli sunt; et zum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, siunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est. Ihrem Namen nach sind nur drei Erzengel bekannt: Michael, Raphael und Gabriel.

Wenngleich es mehr als zweiselhaft erscheint, ob der mosaische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1) mit dem Ausdrucke coolum die Engelschöpfung hat aussprechen wollen — hier stehen sich schon seit der patristischen Zeit zwei Ansichten diametral gegenüber —, so steht doch die Erschaffung aller Engel aus Nichts als katholisches Dogma unverbrüchlich sest. Denn Paulus lehrt ausdrücklich (Kol. 1, 16): In ipso (seil. Christo) condita sunt (ἐκτίσθη) universa in

coelis et in terra, visibilia et invisibilia (τὰ ἀόρατα) sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates (vgl. Röm. 8, 38 f.). Das unfehlbare Lehramt hat diese Wahrheit auf dem IV. Laterantonzil zum Glaubenssatz erhoben (Cap. "Firmiter" bei Denz. n. 428): Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, eine Entscheidung, die das Vatitanum (Sess. III cap. 1 bei Denz. n. 1783) wörtlich wiederholt hat.

iber den Zeitpunkt der Engelschödfung steht als Glaubenssatz nur sp viel fest, daß die Engel ab initio temporis, also in und mit der Zeit erschaffen worden sind. Die aber die Engelschödfung mit der Stoffschödfung (Sen. 1, 1) zeitlich zusammenfalle, läßt sich nicht mit so großer Sewischeit ermitteln. Wan beruft sich zwar sür die Gleichzeitigkeit beider Schöffungen auf odige Glaubensentscheidung, in der es heißt: simul ab initio temporis utram que de nihilo condidit naturam, ac de inde humanam. Alsein weil das simul zur Not im Sinne von aequaliter zumal, xotvin und das deinde illativ statt zeitlich (= serner) verstanden werden kann, so liegt bezüglich der Zeitbestimmung seine eigentliche Glaubensentscheidung vor, zumal die Absicht des Konzils zunächst auf die Ausschließung der manichäischen Irlehre gerichtet war. Doch erscheint dies Deutung vielen Theologen als so gefünstelt, daß sie die Gleichzeitigseit der Stoss- und Engelschöfung auf Grund der strichlichen Desinition sur eine theologisch sichere Lehre außgeben und die entgegengesete Ausschlich Glaubensentscheidung nicht mehr herauszulesen, als was nach ihrem Haubtzweck darin steht, und der bejahenden Ansicht nur deshald zu folgen, weil sie die sententia communis der Theologen ist (vgl. S. Thom., S. th. 1 p. qu. 61 a. 3). Jedensalls wäre es unvernünstig, ein übermäßig langes Zeitintervall zwischen beiden Schöhfungen einzuschen. Nur so viel sit noch gewiß, daß zur zeit Adams die Engel bereits erzschen Schöhfungstage erschaffen wurden. — Bei den Bätern sinden sich nur wenige, dazu midersprechende Angaben. Origenes gesteht ehrlich seine Unwissenderen sint . . , non satis in manisesto distinguitur. Bährend Ehrih antivenden sie in Beit der Seternschöfung, auf seinen Fall binter dieselbe verlegt (Adv. haer. 65, 5 bei M. gr. 42, 20: oder µera rå ästra vervorasi ärzenden sich nur wenige, dazu midersprechende Angaben. Origenes gesteht ehrlich seinen Fall binter dieselbe verlegt (Adv. haer. 65, 5 bei M. gr. 42, 20: oder µera rå ästre der multa ante spatia bonitatem oste

- 2. Das Wesen der Engel. Es ist katholische Lehre, wenn auch noch nicht de fide, daß die Engel körperlose Wesen d. i. reine Geister sind.
- a) Dieser Satz läßt sich aus der Hl. Schrift besser erhärten als aus der altsichlichen Überlieserung, in der mancherlei Zweisel. Anstände und Schwankungen vorkommen. Nicht nur werden die Engel in der Bibel durchweg als "Geister" (spiritus, πνεύματα) gekennzeichnet, und zwar im ausgesprochenen Gegensatz zu "Seelen"

(vgl. Luf. 11, 24; Hebr. 1, 14 u. ö.), sondern Paulus stellt auch den reinen Geist — allerdings zunächst den Teufel, dessen Natur ja durch die Sünde nicht vernichtet wurde — in gerade Opposition zum seiblich-geistigen Menschen (Eph. 6, 12): Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.

Die biblischen "Angelophanien" beweisen nichts gegen die Körperlosigseit der Engel. Denn es handelte sich dabei entweder um Scheinleiber oder wahrscheinlicher um vorübergehend angenommene Körper, welche die betressene Engel von innen bewegten, ohne sie als Wesensform zu informieren. Deshalbs [drach Rahhael zu Tobias (Tob. 12, 19): Vide dar quidem vodiscum manducare et dibere, sed ego cido invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor. Die bekannte Stelle in Gen. 6, 2: Videntes filii Dei (LXX ol ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ) filias hominum, quod essent pulchrae, acceperunt sidi uxores, wodurch unter dem Ginssus des "Buches heinoch" sich selbst manche Kirchendeter (z. B. Justinus, Athenagoras, Jrenäus, Ambrosius) haben irresühren lassen, bezieht sich offendar nicht auf die Heirat von Engeln, sondern von Utenschen, nämlich zwischen den guten Sethiten und den schlimmen Kainstöchtern (vgl. B. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Regensburg 1865).

b) Die Patristik liesert nicht entsernt das klare, ungetrübte Bild wie die Bibel. Manche Bäter legten den Engeln einen ätherischen oder seurigen Leib bei, indem sie den Psalmvers wörklich verstanden (Ps. 103, 4): Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem. Dem Teusel wurde von manchen ein Luftleib gegeben (vgl. S. Fulgentius, De Trinit. c. 9).

Sogar der hl. Bernhard (De consid. V, 4) war sich über diesen Punkt noch nicht klar geworden, ebensowenig wie der Abt Rupert von Deuh (De Trinit. I, 11), Kardinal Kajetan und Bañez. Selbst der hl. Augustinus hatte zeitlebens an der leiblich=geistigen Katur der Engel sestgehalten, obschongerade er die ältere Borstellung eines grobstofflichen Engelseibeds zerstört und die Fabel des Kahrungsbedürsnisses und der geschlechtlichen Forthskanzung der Engel ausgerottet hat. Dagegen verteidigte er ihre Fähigkeit zu essen (vgl. Tob. 12, 19), verhielt sich aber zurückhaltend in der Frage, ob Daimonen mit ihren Lustleibern Unzuchtssünden mit Frauen begehen könnten. Nicht so der hl. Chrhsoston der M. gerbe tehtere Möglichkeit als "große Torheit" geißelt (In Gen. hom. 22, 2 bei M. gr. 53, 188): "Wie großer Torheit (ἀνοίας) voll wäre es doch zu behaupten, daß Engel dis zur Bermischung mit Weibern sich erniedrigten und daß die körperlose Katur (ἡ ἀσάματος ἐκείνη φύσις) zur Berbindung mit Körpern getrieben wurde. Ober hörst du nicht, was Christus vom Wesen sie verheiratet, sondern sie find vie Engel Gottes? Denn es ist unmöglich, daß die untörperliche Katur jemals eine solche sinnliche Begierde (ἐπιθομμάν) ausbringe." Ebenso flar hatte Gregor d. Große gessehen (Moral. IV, 3, 8 bei M. lat. 75, 642): Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro. Offendar hat sich daß Glaubensbewußtein, ähnlich wie in der Frage des Kreatianismus, erst allniählich geklärt, so daß heute die Unkörperlichsteit der Engel als theologisch sich ersen gelten muß. Bgl. besonders *Palmieri l. c. p. 153 sqq.; dazu Relza. a. D. S. 10 ff.

c) Mit der Frage nach der Körperlichteit der Engel darf die scholastische Kontroverse nicht verwechselt werden, ob man auch im Engel eine reale Zusammensetzung aus Materie und Form statuieren müsse, wie Alexander von Hales und Bonaventura annehmen. Denn diefes neue Problem geht von der sicheren, unbeanstand unwegnen. Deint verzes kein gegte von der sicheren, unbeanstandeten Borausssetzung aus, daß die Engel reine Geister sind, und stellt nur die Rebenfrage, ob auch in rein geistigen Substanzen — im Gegensatzur metaphhisisch einsachen Natur Gottes — ein Bestimmbares und Unbestimmtes (— Materie) vorkomme, das durch ein Bestimmendes (— Form) der Aktuation bedürfe (vgs. S. Thom., S. th. 1 p. q. 50 a. 2). Zu berartigen Spekulationen mogen die Auslaffungen mancher Kirchenväter den Anstoß gegeben haben, wonach die Substanz der Engel im Bergleich zur göttlichen eher stofflich als geistig zu sassen sein Sechrt Gregor d. Große (Moral. II, 3, 3 bei M. lat. 75, 556): ipsi illorum (sc. anstender) gelorum) spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus (sc. Dei) corpus. Uhnlich fpricht Joh. von Damastus fich aus (De fide orth. II, 3 bei M. gr. 94, 865): "Unförherlich (ἀσώματος) aber und ftofflos (ἄυλος) wird die Substanz der Engel) genannt mit Bezug auf uns (ὅσον πρός ἡμᾶς); denn alles, was mit Gott, dem einzig Undergleichlichen, verglichen wird, wird als dic (παχύ) und stofflich (ὑλιχόν) ersunden; denn die Gottheit allein ist wahrhaft (ὄντως) stofflos und unförherlich."

Aus der reinen Geistigkeit der angelischen Substanz folgt ohne weiteres die natürliche Unfterblichkeit der Engel; denn eine einfache Geiftsubstanz, jedem Zersall von innen oder außen unzugänglich, ist ihrer Natur nach unzerstörbar, aber auch vor einem positiven Annihilationsakt dadurch sicher, daß der Schöpfer einerseits durch seinen eigenen Attribute der Weisheit, Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, anderseits durch den jedem Vernunstwesen immanenten Glücksligkeitstrieb zur positiven Erhaltung geistiger Wesen sich verpstichtet hat (vgl. Matth. 18, 10; 25, 41. Luk. 20, 36). Über die mehr philosophische als theologische Frage nach der Beziehung des Engels zum Pragung von der Versetz velecht select

Maume vgl. Suarez, De Angelis 1. IV; Fr. Schmid, Quaestt. select. p. 28 sq., Paderbornae 1891.

3. Berstand, Wille, Macht der Engel. — Aus der Geist= natur der Engel folgt, daß sie Berftand und freien Willen besiken, denn ohne diese beiden Attribute ist fein Geift denkbar. Deswegen werden sie bei den Batern einfach voss oder vous, bei den

Scholastikern intelligentiae genannt.

a) Über den Umfang und die Betätigungsweise des angelischen Berftandes ift es indeffen um fo ichwieriger, genauere Bestimmungen zu treffen, als die Wissenschaft nur den niederen menschlichen Magitab anzulegen imstande ist. Die Scholastit hat sich durch ihre tiefsinnigen Spekulationen über die Intelligeng der Engel bleibende Berdienste erworben, vorab der hl. Thomas von Aquin (aa. DD.). Glaubenslehre ist jedenfalls der Doppelfat festzuhalten, daß den Engeln weder die Kardiognosie noch das sichere Borauswissen der freien Zufunft - beides sind ausschließliche Prärogativen Gottes (f. v. S. 154 ff.) - irgendwie zukommt. Ihr hierauf bezügliches Wiffen ift daber auf bloge Ronjetturen, die sich je nach der Beschaffenheit der außeren Umstände höchstens bis gur moralischen, aber nicht unfehlbaren Gewißheit steigern lassen, beschränkt.

Besitzen die Engel auch eine Sprache, um sich gegenseitig ihre Gedanken mitzuteilen? Schon die Vernunft sagt uns, daß eine Mehrheit von Geistern, die mit Verstand und Willen ausgerüftet sind, unmöglich eine isolierte Sonderexistenz führen kann, sondern eine geistige Gesellschaft bilben muß, welche irgendein Kommunikationsmittel zum Austausch der Gedanken notwendig voraussetzt. Wirklich bezeugt die Hl. Schrift (Zach. 1, 9 sf.; 1 Kor. 13, 1), daß die Engel miteinander reden. Allein das Wesen und die Beschaffenheit der Engelsprache zu ergründen, ist weder auf dem Offenbarungsnoch dem Vernunststandpunkte möglich. Mit Sicherheit läßt sich nur seststellen, daß sie sich jedenfalls keiner Lautsprache bedienen; vielmehr ist der Modus der gegenseitigen Sedankenmitteilung ganz anderer Art, über welche sich nichts Bestimmtes ausmachen läßt. Unter den sechs Theorien hat die größte Wahrscheinlichkeit die Ansicht des hl. Thomas für sich, wonach das Sprechen der Engel auf einem einsachen Willensakt beruht, kraft dessen der "sprechende" Engel dem angesprochenen seinen Gedanken kundtut. Bgl. S. th. 1 p. qu. 107 a. 1: Ex hoc, quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. Utber diese Konjekturen vgl. Becanus, De angelis c. 1 qu. 14; Gregor. de Valentia, De Deo Creatore disp. 8 qu. 4 p. 2; über Wodus und Medium der angelischen Erkenntnis s. Thom., S. th. 1 p. qu. 54 sqq.; Suarez, De Angelis l. II.

- b) Uber den Unspruch auf Willensfreiheit tann fein Zweifel herrichen, sobald aus der Philosophie erweisbar ift, daß die Wahlfreiheit (liberum arbitrium) die natürliche Blüte des Geistes als solchen ist. In der Tat, wenn Gott nach außen frei wirkt, weil er der höchste, unendliche Geist ift, und wenn sogar der auf der niedersten Sproffe der Bernunftleiter stehende Mensch mit Freiheit handelt, weil der Funte der Bernunft in seiner Bruft entzundet ist, fo tann es nicht ausbleiben, daß auch der Engel, als in der Mitte zwischen beiden und jedenfalls über dem Menschen stehend, Willensfreiheit genießt. Die Ronsequenz des Schlusses ist unbeanstandbar; benn die Freiheit gehört entweder begrifflich jum Wefen des Geiftes ober nicht. Wenn nein, dann ist Gott nicht frei; wenn ja, dann ift auch der Engel frei, und zwar freier als der an die Schranten der Sinnlichfeit gebundene Mensch. Wirklich bezeugt die Offenbarung bezüglich der Engel wie die Existenz eines Willens, so auch der Willensfreiheit. Denn gleich= wie sie sich freuen (Lut. 15, 7) und sich fehnen (1 Beir. 1, 12), fo fonnten fie auch fündigen und fo gu Damonen werden; ber biblifche Engelfturg ift zugleich der einleuchtendste Realbeweis ihrer angeborenen Bahlfreiheit. Bgl. 2 Betr. 2, 4: Deus angelis peccantibus non pepercit. Deswegen gibt Johann von Damastus vom Engel folgende Begriffsbestimmung (De fid. orth. II, 3): "Es ist also der Engel eine vernünftige, intelligente, freie . . . dem Willen nach veränderliche Natur . . . Alles aber, was vernunftbegabt ist, das ist auch mit Freiheit des Willens ausgerüstet. Folglich ist der Engel als eine der Bernunft teilhafte und intelligente Natur mit Bahlfreiheit begabt. Als Geschöpf aber ist er veränderlich, indem es ihm freisteht, entweder im Guten zu verharren und darin fortzuschreiten oder jum Bofen fich ju wenden." Raberes f. S. th. 1 p. q. 59 a. 1; Suarez, De Angelis l. III.
- c) Die Überlegenheit der Engel an Macht folgt schon aus dem Offenbarungsgrundsatz, daß sie ihrer Natur nach höhere und vorzüglichere Geschöpfe Gottes sind als der Wensch. Bgl. 2 Petr. 2, 11:

"Αγγελοι ίσχόι και δυνάμει μείζονες όντες. Gal. 4, 14: Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum (vgl. Matth. 22, 30; Gal. 1, 8 u. ö.). Auch die biblischen Bezeichnungen, wie Mächte, Herrschaften, Kräfte usw., enthalten einen unverkennbaren hinweis auf ihre höhere Machtvollkommenheit. Eine obere Grenze und Schranke sindet aber letztere einerseits an der göttlichen Schöpfers

macht, anderseits an der Bundermacht.

Denn wie überhaupt kein Geschöpf, also auch kein Engel, auch nur das geringste aus Nichts zu erschaffen imstande ift (s. o. S. 339 ff.), so verlangt auch jede übernatirliche Wirkung, als welche das Wunder im strengen Sinne anzusehen ist, eine unendliche Kausalität oder Allmacht, auf deren Kuf allein die in der Katurschlummernde potentia obedientialis antwortet (s. o. S. 397 f.). Allerdings vermögen Engel und Dämonen mit ihren rein natürlichen Kräften Dinge zu tun, welche dem Menschen als eine über die Raturkräfte hinausliegende Wirkung d. i. als (uneigentliches) Wunder oder miraculum quoad nos vorkommen müssen. Allein an ein eigentliches Wunder im strengen Sinne oder miraculum quoad se ist so lange nicht zu denken, als die aus der Katur der Sache oder den Begleitumständen bewiesen ist, daß nur die göttliche Allmacht allein es hat wirken können. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß die guten wie die bösen Geister betress der Spielweite ihrer Machtbetätigung jederzeit an den göttlichen Willen gebunden sind, ohne bessen Besehl oder Julassung sie weder störend noch sonstwerd in den Katurlauf eingreisen können. In der Apologetik sind daher Engelwunder sir die Beglaubigung der göttlichen Offenbarung ebenso beweiskräftig wie unmittelbare Gottesvunder.

Zweiter Artikel.

Bahl und Chore ber Engel.

1. Anzahl der Engel. — Die Wenge der Engel ist zwar nach der Schrist- und Traditionslehre nicht bestimmbar, aber jedenfalls unvergleichlich groß. Denn wir lesen (Dan. 7, 10): Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei. Dieser Arithmetit schließt sich auch der Apokalyptiker an (Apok. 5, 11): μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων.

Unter Anlehnung an die Paradel vom guten Hirten berechnen einzelne Bäter das Zahlenverhältnis der Engel zu dem der Menschen als 99:1. So beispielsweise Chrill von Jerusalem (Catech. 15): "Betrachte alle Menschen, welche den Adam dis zum heutigen Tage gelebt haben; dies ist zwar eine große Menge, aber sie ist klein, denn es gibt mehr Engel. Sie sind neunundneunzig Schafe, du aber das hundertste, da es nur ein Menschengeschlecht gibt." Über einige religionsgeschichtliche Probleme besonders hinsichtlich der erheblichen Zunahme der Menge von Engeln und Dämonen seit dem babylonischen Exil sowie der möglichen Beeinstussung der Exulanten durch babhlonische Under und den Parsismus sowie der Martmann, Dogmatik Bd. 18, S. 268 f., Freibura 1917.

Ob jedes Engelindividuum zugleich eine eigene Engelspezies bilde, wie der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 50 a. 4) will, oder ob wenigstens die Glieder eines Chores zu denen der übrigen Chöre im Artverhältnis stehen, wie Suarez (De Angelis I, 14) behauptet, oder ob endlich alle Engel genau so zu einer Art gehören wie alle Menschen zu einer Menscheit, was Kardinal Toletus (In S. Thom. 1. c.) annimmt, das ist ein Problem, welches den menschlichen Berstand übersteigen dürste. Der Benediktinerabt Bonier

betont, daß nur in der thomistischen Aufsassung der unendlichen Nachahmbarfeit der göttlichen Wesenheit in viel wirksamerer Weise Kechnung getragen werde als durch die Beschränkung auf Sbendilder Gottes, denen der Artbegriff eine gewisse Monotonie und unterschiedslose Sleichsörmigkeit aufzwingt. Zeder Engel eine Welt sür sich und sede dieser Welten eine neue Ausstrahlung, eine neue Note in der göttlichen Harmonie — ist das nicht eine erhadene Zdee? Bgl. Vonier, The human soul and its relations with other spirits p. 342 ff., London 1913. Rur darf man diese Hhydothese nicht dahin mitverstehen, als wenn die angebliche Arteinheit aller Engel auf einer edensolchen Abstammung durch Zeugung beruhe, wie dei der Benschheit. Denn die Kirche hat die Aufsassyng beruhe, wie dei der Wenschheit. Denn die Kirche hat die Aufsassyng verdönt (Denz. n. 533): Anima humana sili propagatur ab anima patris sui, sicut corpus vorpore et angelus etiam unus ab alio. Näheres s. bei Palmieri l. c. p. 204 sqq.

2. Die neun Engelchöre und drei Hierarchien. — a) Die Lehre von einer Rangordnung der Engel über- und untereinander ist zwar sein Dogma, wohl aber eine sichere Wahrheit. Die H. Schrift kennt neun Ordnungen oder Chöre. Denn die Seraphim schaut Isaias (Is. 6, 2), die Cherubim als Paradieseswächter erwähnt Moses (Gen. 3, 24), während Paulus (Kol. 1, 16) hintereinander aufzählt: Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Gewalten, und anderswo (Eph. 1, 21; Röm. 8, 38) noch die Mächte hinzusügt; endlich ist die Erwähnung von Engeln und Erzengeln in der Bibel gang und gäbe.

Die Konstanz ber neun biblischen Namen ist eine hinreichende Sewähr bafür, daß wir es nicht mit bloßen Shnonhmen zu tun haben. Bgl. S. Gregor. M., Hom. 34, 7 (bei M. lat. 76, 1249). Gleichwohl steht die Neunzahl der Chöre offenbarungsmäßig nicht mit der gleichen Sicherheit sest, wie die Berteilung der Engel in Ordnungen überhaupt. Auch wie man sich die einzelnen Chöre in ihrem gegenseitigen Unterschiede und Verhältnis zu denken habe, ist mehr Sache der Spekulation als des Glaubens. Wenigstens Augustinus gesteht (Enchir. c. 58): Dicant, qui possunt; ego me ista ignorare

confiteor.

b) Seit Pseudo-Dionnsius (Do coolesti hierarchia c. 3) ist es in den katholischen Schulen üblich geworden, die neun Engelchöre — unter Nachbildung der kirchlichen Hierarchie — wieder in drei Hierarchie in drei Hierarchie in drei Hierarchie je drei Chöre (ordines, τάξεις) einzuordnen. Bon oben nach unten absteigend verteilen sich dann die einzelnen Chöre wie folgt:

I. oberste Hierarchie: Seraphim, Cherubim, Throne. II. mittlere ": Herrschaften, Gewalten, Mächte. III. unterste ": Fürstentümer, Erzengel, Engel.

III. unterste " : Fürstentümer, Erzengel, Engel. Der hierarchische Rangunterschied besteht darin, daß der obersten Sierarchie — jozusagen "Thronassistenten Gottes" — ihre Besehle direkt von Gott, der mittleren direkt von der obersten, der untersten endlich von der mittleren zugehen, um von der untersten dann den Menschen übermittelt zu werden. Allein diese dem Neuplatoniter Proklus († 485) abgesauschte Über- und Unterordnung der Engel hat nach Pseudo-Dionysius (l. c. cap. 4 et 8), dem hierin die Scholastik in gut Treu und Glauben als angeblichem Apostelschüler trotz total mangelnder Offenbarungsbeweise fast ausnahmslos gesolgt

ist, noch eine andere Bedeutung, insofern die höheren Engel die Aufgabe haben, die jeweils niederen zu "erleuchten" und zu "reinigen".

Unter "Erleuchtung" (illuminatio) versteht man die Mitteilung der höheren Erfenntnis eines Engels an einen anderen, der im Range jeweils tieser steht. Insosern diese Erleuchtung den niederen Engel von den Mängeln seines unvollsommenen Ersennens besteit, heißt sie auch "Reinigung" (purgatio). Es bedarf wohl nur der Erinnerung, daß diese ganze Lehre über den Wert einer Schulmeinung nicht hinausragt; zum Dogmenbestand gehört sie nicht. Über diese interessanden Fragen s. Thom., S. th. 1 p. qu. 106 et 108; dazu Stiglmahrs. I., Die Engellehre des sog. Dionhsius Areopagita (Compte rendu du Congrès internat. à Fridourg, I, 403 ss., Fridourg 1897); Hugo Roch, Pseudo-Dionhsius Areopagita in seinen Beziehungen zum Keuplatonismus und Mhsterienwesen, Mainz 1900.

§ 2.

Die Übernatur in der Engelwelt.

Erster Artifel.

Die übernatürliche Gnadenausstattung der Engel.

1. Die Tatache der Erhebung in den Gnadenstand. — Gleichwie Gott den Menschen nicht im nacken Naturstand gründete, sondern in die Übernatur erhob, so ließ er auch die Engelwelt nicht in puris naturalibus stecken, sondern schmückte sie mit der heiligmachenden Gnade, wodurch sie Adoptivsöhne Gottes und Anwärter auf die beseligende Anschauung wurden. Dieser von den Theologen einstimmig gelehrte Sat ist in den Offenbarungsquellen selbst degründet. Als "heilige Engel" (Dan. 8, 13), "Engel des Lichtes" (2 Kor. 11, 14), "auserwählte Engel" (1 Tim. 5, 21), "Gottessöhne" (Job 38, 7) u. dgl. können die Engel nicht anders als gnaden-

geschmüdt gedacht werden.

Es besteht fein Grund für die Annahme, welche nach dem Borgange des Petrus Lombardus von Hago von St. Vistor, Alexander von Hales und Bonabentura geteilt wird, daß die Dämonen vor ihrem Falle von der übernatürlichen Gnadenausstattung außgenommen waren. Vielmehr gilt für den Sah, daß die ganze Engelwelt ausnahmsloß in die übernatürliche Ordnung erhoben war, die Wertung, die Gregor von Balencia ihm gibt (disp. 4 qu. 13 p. 1): Neque tamen haec assertio ex side certa est. Nam Magister sent. in 2 dist. 5 absque nota erroris existimavit, daemones numquam habuisse gratiam. Ceterum est ita certa nostra assertio, ut iam eam negare censeatur esse plane temerarium. Wirklich sesen vir von den gefallenen Engeln (Jud. 6): Non servaverunt suum principatum (Åpx η v), sed derelinquerunt suum domicilium d. h. sie bewahrten ihren übernatürlichen Borzug (oder Uriprung) nicht, sondern räumten ihren Chrenplatz: folglich waren auch die Dämonen vor ihrem Falle mit der Gnade geschmickt. Bgl. S. Ambros., In Ps. 118 Serm. 7 n. 8: Ipse diabolus per superdiam naturae suae amisit gratiam. Andere Wäterstellen s. bei Tepe, tom. II p. 628 sqq.

Dämonen vor ihrem Falle mit der Gnade geschmückt. Bgl. S. Ambros., In Ps. 118 Serm. 7 n. 8: Ipse diabolus per superdiam naturae suae amisit gratiam. Andere Väterstellen s. dei Tepe, tom. II p. 628 sqq.
Nach der gewöhnlichen Ansicht der Theologen hält das Gnadenmaß— anders wie beim Menschen — gleichen Schritt mit dem Grade der Naturvollkommenheit, so daß die Fülle der Gnadenausstattung sich nach der Stufenleiter der angestammten Naturvorzüge richtet. Diese Ausstellung hat mit den Pelagianismus nichts gemein; denn nicht das Naturverdienst

(meritum naturae), sondern die Naturanlage war bei Gott für die Gnadenausteilung maßgebend. Schon der hl. Basilius sprach die Unsicht aus (De Spir. S. c. 16, n. 38 bei M. gr. 32, 136): "Auch sind die Mächte der Himmel nicht von Natur aus heilig, sonst würden sie vom H. Geist sich nicht unterscheiden, sondern je nach der Abstusiung, gemäß welcher sie sich gegenseitig übertreffen, besitzen sie vom H. Geist das Maß ihrer Heiligung." Uhnlich Johann von Damaskus (De sid. orth. II, 3 bei M. gr. 94, 868): pro sua quisque dignitate et ordine splendoris gratiaeque participes. Hiernach müßten die Seraphim (von NY — brennen, glühen; also "Engel der Liebe"), weil sie in der Stala der Naturvollendung an der Spitze stehen, zugleich als die höchstbegnadeten, die eigentlichen Engel aber als die mindestbegnadeten angesehen werden. Doch kann mangels eines eigentlichen Offenbarungsdeweises dieser Ansicht nur der Bert einer wahrscheinlichen Meinung zuerfannt werden, wie denn auch der Aquinate dieselbe nicht als sicher, sondern als "vernünstig" vorträgt. Bgl. S. th. 1 p. qu. 62 a. 6: Rationabile est, quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, et persectio beatitudinis.

- 2. Der Zeitpunkt der Heiligung der Engel. Während eine Reihe mittelalterlicher Theologen, wie Hugo von St. Viktor, Alexander von Hales, Bonaventura und Scotus, die Unsicht versschen, daß alle Engel nach ihrer Erschaffung eine Zeitlang im bloßen Naturstand verharren mußten, ehe sie in den übernatürlichen Gnadenstand erhoben wurden, verhalf hingegen der hl. Thomas von Aquin, auf gewichtige Gründe gestützt, der entgegengesetzten Meinung zum Durchbruch, wonach Schöpfung und Heiligung der Engel, ähnslich wie beim Menschen, zeitlich zusammensielen.
- Bgl. S. th. 1 p. qu. 62 a. 3: Respondeo dicendum, quod quamvis super hoc sint diversae opiniones, hoc tamen (scil. quod angeli in gratia creati fuerint) probabilius videtur et magis dictis Sanctorum consonum est. In der Tat vertraten schon manche Bäter (bei Suarez, De Angelis V, 4) diese Meinung, wie z. B. Augustinus (De Civ. Dei XII, 9, 2 bei M. lat. 41, 357): (Deus angelos) cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. Das Ansehen des Kömischen Katechismus hat derselben heutzutage entschieden zum Übergewicht verholsen, wenn auch der Glaubensstandpunkt in keiner Beise zur Annahme derselben nötigt. Hatte doch Thomas von Aquin selber in jüngeren Jahren die entgegengesetze Meinung als die sententia communior et probabilior (In Sent. 2 dist. 4 qu. 4 art. 2) verteidigt. Bgl. Cate ch. Rom., Part. I. c. 2 qu. 17: Cum illud sit in divinis literis, diabolum "in veritate non stetisse", perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos suisse. Mit diesem Sahe ist freilich die Frage nicht endgültig entschieden.
- 3. Die Prüfungszeit der Engel. Nach der Bäterlehre und der übereinstimmenden Überzeugung der Theologen hatten auch die Engel eine Prüfungszeit zu bestehen, während welcher sie sich im Pilgerstand oder status viae besanden, um sich die beseligende Anschauung der Trinität im status termini erst zu verdienen. Die Möglickeit des Verdienstes aber setzt zunächst ein Leben im Dunkel des Glaubens voraus, weswegen auch die Engel durch gläubige Annahme einer äußeren Offenbarung, welche ihnen die nötigsten Seilswahrheiten vermittelte, sowie durch freie Erweckung eines Glaubensattes mit Hilse innerer Gnadenbeistände sich in ähnlicher Weise auf die Erlangung der ewigen Glüdseligkeit vorbereiten mußten wie der

Mensch (Näheres s. bei Suarez l. c. V, 5 sq.). Die von Gennabius (De eccl. dogm. c. 59) mit großer Zuversicht vorgetragene Ansicht, daß die Engel nicht nur in den Gnadenstand, sondern sofort in den Glorienstand hineingeschaffen worden seien, fällt schon durch die Erwägung haltlos in sich zusammen, daß ein Teil der Engel stürzte, die Möglichkeit des Sündigens aber mit dem Glorienstande streitet; denn die beseligende Gottanschauung hebt die geschöpfliche Freiheit zum Bösen gänzlich auf (s. Eschatologie).

Allerdings brauchte es längere Zeit, ehe sich die Kirchendäter, unter ihnen sogar Augustinus, dis zu dieser Erkenntnis allmählich durchrangen. Nicht wenige von ihnen waren der Ansicht, daß wenigstens die treugebliebenen Engel sofort mit ihrer Erschaffung in den Glorienstand versetzt wurden. Über diesen Wandel der Ansichten vgl. Pelz, Die Engelsehre des hl. Augustinus S. 54 ff., Münster 1913. Über die Zeitlänge des Prüfungsstandes sind nur Vermutungen möglich. Manche Theologen setzen nur zwei Momente oder morulae an, andere nur einen Augenblick, wieber andere mit Suarez und Scheeben (Dogmatik Bb. II, n. 1139) drei. Ersterer schreibt (De Angelis VI, 3, 5): Prima (morula) fuit creationis et sanctisscationis cum dispositione ad illam et consequenter cum merito de condigno gloriae; secunda fuit per-severantiae in gratia cum merito de condigno gratiae et gloriae; tertia receptionis gloriae. Dagegen ift es ein Glaubensfat, daß ein Teil ber Engel bestand und in die ewige Seligkeit einging, während ein anderer Teil fiel und in die Hölle gestürzt wurde. Freilich huldigte Origenes (Hom. 35 in Luc. bei M. gr. 13, 1890) der falschen Meinung, die Engel befänden sich noch jetzt im Stande der Pilgerschaft, deren glücklicher Ausgang vom Maße der Fürsorge abhange, die sie ihren Schutzbesohlenen angedeihen ließen. Von Origenes scheinen auch Chrill von Jerusalem (Catech. Il c. 20 bei M. gr. 33, 395), Gregor von Nazianz (Or. 38 n. 9 bei M. gr. 36, 321) und Bafilius (In Ps. 32 bei M. gr. 29, 333) in etwa abhängig zu sein. Aber schon Augustinus durtte für seine Zeit den Saß feststellen, daß die helligen Engel jetzt ewig glückseig und deshalb unsündlich seien (De civ. Dei XI, 13): Quis enim catholicus Christianus ignorat nullum novum diabolum ex donis angelis ulterius futurum? Die Unverlierbarkeit ihrer himmlischen Seligkeit führte er auf ein nturum? Die Undertierdarteit tyrer himmitigen Seitgett juste er auf ein "Übermaß der vollkommenen Gottesliebe" zurück (De corrept, et grat. c. 10 n. 27: abundantia caritatis). Das Dogma von den "seligen Engeln" steht flar geschrieben in der H. Schrift. Denn sie "stehen dort dem Herrn" (Tob. 12, 15), "im Angesichte des Thrones Gottes" (Apok. 1, 4), verweisen "im himmlischen Jerusalem" (Hedr. 12, 22) oder "im Himmel" (Mark. 12, 25) usw. Ja Christia lehrt ausdrücklich (Matth. 18, 10): Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. Die Abernatürlichfeit des Gnaden- und Glorienstandes auch in der Engelwelt erhellt teils aus dem, was früher über das Wefen der Abernatur ausgeführt wurde (f. v. S. 398 ff.), teils aus der tirchlichen Zensurierung mehrerer Sage des Bajus. Bgl. Prop. 1 Baii damn.: Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. Prop. 3: Et donis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces, et non gratia. Prop. 4: Vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt (bet Denz. n. 1001. 1003. 1004). Hiernach kann an der übernatürlichkeit der Gnadenausstattung der Engel ebensowenig gezweifelt werden, wie an berjenigen des Menfchen.

3weiter Artitel.

über das Berhältnis der Engel zum Menschen oder die Lehre von den Schutzengeln.

Auf das in der Hl. Schrift öfters ausgesprochene Verhältnis der Engelwelt zur übernatürlichen Heilsordnung überhaupt (vgl. Gal. 1, 8; 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 12) ist die katholische Lehre von der Schuhherrschaft der seligen Geister sowie von ihrer Anrusung und Verehrung gegründet. Der Umfang dieser Aufgabe läßt sich auf etwa folgende Tätigkeiten zuräksühren: Abwendung von Gesahren des Leides und der Seele, Einslöhung guter und heilsamer Gedanken, Dardringung unserer Gedete vor den Thron Gottes, Beistand im Tode und Hinaufführung der Seelen zu Gott (vgl. Suarez, De Angelis VI, 19). Im besonderen gelten folgende Sähe:

Erster Sag. Die Engel üben im allgemeinen über die

Menichen eine Schugherrichaft aus. De fide.

Beweis. Obgleich sich für unseren Sat feine feierliche Glaubens= entscheidung anführen läßt, so steht er dennoch als Glaubenssatz traft des Magisterium ordinarium der Rirche fest. Dies aber beruht auf evidenter Schrift- und fonstanter Traditionslehre. Denn Paulus spricht es aus wie ein unantastbares Axiom (hebr. 1, 14): Nonne omnes sunt administratorii spiritus (λειτουργικά πνεύματα) in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capient salutis? Rührend ichildert der Pfalmist die mutterliche Fürsorge der Engel (Pf. 90, 11 f.): Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis; in manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. Diesen theoretischen Grundsat haben die Engel aber nach Ausweis der biblifchen Geschichte stets auch in die Praxis übersett, wie die Lebensgeschichte des Tobias und Jesu Christi beweist. Die Apostolizität des Dogmas bezeugt icon Origenes (De princip. l. I praef. n. 10 bei M. gr. 11, 120): "Auch dies ist in der firchlichen Lehrverfündigung enthalten, daß es Engel Gottes und gute Kräfte gibt, welche ihm dienen, um das Seil der Menschen zu vollenden." Andere Bäterzeugnisse s. unten.

Da die Schutherrichaft der Engel auf göttlicher Sendung kernht (Engel von Äryedos; äryeddev = senden), so wersen die Theologen die Frage auf, ob auch die höchsten Engelchöre von Gott Sendungen und Aufträge an die Menschen embsangen und aussühren, oder nur die niederen. Sierüber herrschen zwei theologische Meinungen. Nach der ersten, welche nach dem Borgange des Pseudo-Dionhsius in Papst Gregor d. Gr., Bonaventura und Thomas von Aquin ihre Vertretung sindet, sollen nur die drei oder höchstens fünf untersten Engelchöre zu eigentlichen Sendungen Verwendung sinden, während die Seraphim, Cherubim, Thronen und herrschaften sendung sinden, während die Seraphim, Cherubim, Invonen und herrschaften sendung son der ehemals allzu hoch angeschlagenen Austorität des Pseudo-Dionhsius allmählich freizumachen beginnt, die zweite von Scotus und seiner Schule bertretene Aussamment, als die allein richtige zu bezeichnen, einmal weil Paulus mit Emphase "alse Geister" ohne Ausnahme "gesandt werdem lät (Heber. 1, 14), sodann weil tatsächlich selbst die höchsten Engel göttliche Aussträge aussühren, wie der Seraph bei Faias (F. 6, 6 ff.) und die beiden

Cherubim am Eingang zum Paradies (Gen. 3, 24). Jedoch ist die von Gerson über die thomistische Ansicht verhängte Zensur der Häreste offenbar ungerecht, weil die Thomisten auch bei den höheren, sog. afsistierenden Chören wenigstens eine mittelbare d. i. Auftrag gebende Sendung zugeben. Wie man dem Pseudo-Dionhsius zuliebe die klarsten Schrifttexte vergewaltigte, dafür liesert ein abschreckendes Beispiel Suarez (l. c. VI, 10).

Zweiter Satz. Alle Gläubigen ohne Ausnahme, also die Christen von ihrer Taufe angefangen, haben ihren eigenen

Schutengel. Sententia theologice certa.

Das biblische Fundament liegt namentlich im bekannten Ausspruch Christi (Math. 18, 10): Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vodis, quia angeli eorum (δί ἄγγελοι αὐτῶν) in coelis semper vident faciem Patris mei. Der Ausdruck: "ihre Engel" d. i. die Engel der Kinder, weistebenso bestimmt auf das Dasein eigener "Schukengel" (Angeli custodes s. tutelares, ἄγγελοι φύλακες) für die Kleinen hin, wie der Ausruf der Freunde des an der Türe pochenden Betrus (Apg. 12, 15): "Dann ist es sein Engel" (angelus eius est) auf die Existenz von ebensolchen Schutzeistern auch für die Erwachsenen. Man werse nicht ein, der Ausspruch Christi habe nur für Judenkinder Geltung gehabt; denn alle übernatürlichen Privilegien der Synagoge

gingen in verstärttem Mage auf die dristliche Rirche über.

Auch die Batriftit macht bei der Interpretation der einschlägigen Schrifttexte zwischen judischen und driftlichen Gläubigen, zwischen Altem und Neuem Testamente feinen Unterschied. Go beteuert Bafilius (Contr. Eunom. 1. 3 n. 1 bei M. gr. 29, 656): "Daß aber einem jeden der Gläubigen (ἐκάστω τῶν πιστῶν) ein Engel zur Seite stehe, als ein Erzieher (παιδαγωγός) und Hirte (νομεύς) das Leben leitend, kann niemand leugnen, der sich der Worte des Herrn er-innert, wo er sagt: Sehet zu, daß ihr nicht eines dieser Kleinen verachtet." Über das gleiche herrenwort fchreibt Chrysoftomus (Hom. 3 in Col. n. 4): "Ein jeder Gläubige hat einen Engel; denn auch von Anbeginn schon hatte jeder rechtschaffene Mensch einen Engel, wie Jakob sagt (Gen. 48, 16): der Engel, der mich ernährt und befreit von Jugend auf." Schon Origenes spricht aus dem Bewußtsein der alten Kirche, wenn r behauptet (Hom. 20 in Num.): "Einem jeden von uns, auch den Geringsten, welche in der Kirche Gottes sind, steht ein guter Engel zur Seite." Der Kirchenglaube offenbarte fich wohl am stärtsten in der frühzeitigen Berehrung der hl. Schutzengel. Denn wie es icon nach dem vierten Jahrhunderte Gebrauch war, zur Ehre der Schuhengel Altare und Beiligtumer ju errichten, fo murbe fpater bas Schutengelfest eingefest, das bis ins 11. Jahrhundert zurudreicht. Ginzelne altere Kirchenväter und Schriftfteller gesellen jedem Chriften

Einzelne ältere Kirchenväter und Schriftsteller gesellen jedem Christen außer seinem Schutzengel noch einen eigenen Dämon als Bersucher bei. So Origenes (Hom. 12 in Luc. bei M. gr. 13, 1829), Gregor von Rhssa (De vita Moysis bei M. gr. 44, 337), Tertullian (De anim. c. 30) und Cassian (Collat. VIII, 17), benen der Pastor des Hermas als Borbitd

aedient zu haben scient. Bgl. Herm. Past., mand. 6, 2: Δύο εἰσὶν ἄγγελοι, εἰς τῆς δικαιοσύνης, εἰς τῆς πονηρίας. Mit Recht hat schon Bellarmin biesen Sak, welcher in den Offendarungsquellen nicht die mindeste Stütze sindet, unter den Irrtimern des Hermas aufgezählt. Es ist eine mit der gütigen Borsehung kaum oder gar nicht zu dereindarende Annahme, daß jedem einzelnen Menschen auch noch ein eigener Plagegeist zugesellt sei. Bielmehr liegt die Bermutung nahe, daß Hermas die heidnische Vorstellung don einem genius niger neben dem genius albus hat christianisieren wollen. Wirklich lehrte schon Plutarch (De tranquill. 15) unter Berusung auf schwodzels, daß bei der Geburt jedem Menschen ein guter und ein diese daluwd zur Seite trete. Dagegen widerlegt sich die seitens mancher Religionsphilosophen vertretene Entlehnung der ganzen jüdisch christlichen Engellehre aus den heidnisch-veientalischen Religionen, namentlich aus dem Parismus, sowie ihre Verstüchtigung zur bloßen Personisitation der göttlichen Vorsehung nicht nur durch die Haltung und Lehre Christi, sondern auch durch den schwossen Gegensat zwischen den biblischen Engels und den heidnischen Emanationen und Zeugungen, ganz abgesehen von dem hohen Altertum des jüdischen Engelslaudens (vgl. Gen. 3, 24; 16, 7 fi.; 28, 12 u. ö.). Über Daimon überhaupt vgl. Fr. Andres in Paulhs Real-Enzytlodädie der klassischen Altertumzevissengeln im A. T. vgl. Katholif 1918 II, S. 114 ff.

Dritter Sat. Richt nur den Christen und Gerechten, sondern auch den Seiden und Sündern steht ein eigener

Schutengel zur Seite. Communis.

Beweis. Die Verallgemeinerung und Ausdehnung auf alle Menichen fest voraus, daß ein jeder nicht bloß darum feinen Schutzengel an der Seite hat, weil er ein Getaufter oder Gerechter, fondern weil er ein Mensch ist, woraus folgt, daß der Anfang der Befcugung nicht erft mit der Taufe, sondern ichon mit der Geburt eines jeden Menschen einsett. Go behauptet Sieronnmus (In Matth. III, 18, 10 bei M. lat. 16, 130): Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Auf biblischem Bege leiten diesen verallgemeinerten Sat Theodoret (In Dan. 10, 13 bei M. gr. 81, 1496) und Isidor von Sevilla aus dem Ausspruche Christi über die Schutzengel der kleinen Rinder ab (j. Sat 2). Wenn zwar zahlreiche Kirchenväter nur bezüglich der gläubigen und frommen Christen von Schutzengeln reden, so find fie boch nicht extlusiv gu deuten; denn der besonders wirksame Schut, den der fromme Christ von seinem Engel erfährt und an den jene Bater in erster Linie denten, ichlieft die vaterliche Fürsorge Gottes für die Beiden und

Sünder durch Bestellung eigener Schukengel nicht aus.
Tür die Scholastik war von Ansang an der Standpunkt ihres Begründers, des hl. Anselmus, maßgebend (Elucid. II, 31): Unaquaeque anima, dum in corpus mittitur, angelo committitur. Hiernach wäre der Ansang des Engelschukes sogar dis zum Moment der Erschaffung der Kindesseele hinaufdetert, was aber kaum nötig erscheint, da der Schukengel der Mutter wohl auch die Sorge für das ungeborene Kind übernimmt. In einen allgemeineren Zusammenhang hat der hl. Thomas diese Wahrheit durch den Kückgriff auf die göttliche Borsehung gebracht. Bom Grundsake ausgehend (S. th. 1 p. qu. 113 a. 2): Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines, begründet er die scholastische These, wie solgt

(a. 5): Beneficia, quae dantur divinitus, ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia angelorum . . Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum. Die Berficherung des Sotrates, daß ihm ein Schutzeif (δαιμόνιον) zur Seite stand, ist daher nicht so dhne weiteres don der Hand zu weisen.

Vierter Sat. Jedem Staatswesen sowie jeder Kirchenprovinz ist ein eigener Schutzeist von Gott bestellt. Probabilis opinio.

Beweis. Bon der Glaubensgewischeit durch die Ebene der theologischen Gewißheit hinabgleitend, gelangen wir zuletzt auf das Gebiet bloger Wahrscheinlichkeiten. Ginen biblischen Anhaltspuntt für unseren Sat bildet die Bision Daniels (Dan. 10, 12 ff.), der zufolge der Erzengel Michael als princeps Iudaeorum an der Seite Raphaels für das Bolt Ifrael gegen zwei andere Engel, die als "Fürsten (wiriw) der Berser und Griechen" bezeichnet werden, tämpfte. Bon den hier erwähnten vier Engeln werden drei ausbrudlich als "Fürsten" bestimmter Nationen oder Staaten hingestellt. In welchem Sinn zwischen ben guten Engeln im Interesse ihrer Rlienten ein "Rampf" möglich fei, erklärt der hl. Thomas (S. th. 1 p. qu. 113 a. 8). In Anlehnung an obige Bision lehrt der hl. Basilius (Contr. Eunom. l. III n. 1): "Daß es aber gewisse, vorgesetzte Engel ganzer Bölkerschaften gibt, . . . hat der weise Daniel bei der Bision des Engels (Raphaels) gehört, der zu ihm sprach: Der Fürst des Reiches der Perser hat mir Widerstand geleistet, und siehe, Michael kam mir zu Silfe usw." Manche Bater halten jenen "mazedonischen Mann", der dem hl. Paulus im Traum mit der Bitte erschien (Apg. 16, 9): Transiens in Macedoniam adiuva nos, für den Nationalschutzeist Mazedoniens (vgl. Origen., Hom. 12 in Luc.; S. Ambros., In Luc. 1. 12).

Wie der hl. Michael, dieser "Fürst unter den Schukengeln", im Alten Bunde als Schukgeist der jüdischen Shnagoge galt, so wird er von der Christenheit als der besondere Beschüker der katholischen Kirche verehrt. Bgl. S. Thom., In sent. 4 dist. 43 art. 3 qu. 3: Ministerium illud erit principaliter unius archangeli, scil. Michaelis, qui est princeps Ecclesiae, sicut suit Synagogae. Bas vom Engelschuk über ganze Keiche und Bölker sowie über die ganze Kirche gilt, darf nach gewissen Andeutungen der Hl. Schrift (vgl. Zach. 1, 12) auch auf einzelne Städte und Kirchenprovinzen ausgebehnt werden. Näheres s. bei Suarez l. c. VI, 17. Freilich darf die Geheime Offenbarung des Johannes als Bibelbeweis nicht angesührt werden; denn die "sieden Engel" der Apokalhyse sind feine himmlischen Schukgeister, sondern leibhaftige Menschen, nämlich die Kirchenvorsteher oder Bischse von sieden assatischen Semeinden. Die Pslicht der Verehrung des Schukengels schärft der hl. Bernhard mit den schönen Worten ein (Serm. 12 in Ps. 90): In quovis diversorio, in quovis angulo angelo tuo reverentiam habe.

§ 2.

Der Abfall der Engel von der Übernatur.

Erfter Artifel.

Der Engelfturg ober bas Dafein von Dämonen.

1. Das Dogma von der Existenz boser Geister. — Man kann nicht im selben Sinne vom Abfall der Engelwelt von der Ubernatur sprechen, wie von einem solchen des Menschengeschlechtes. Denn letteres fiel ab als Ganzes nach Weise einer Monas, welche virtuell im sündigenden Stammhaupte Adam enthalten war und darum von Saus aus mit der Erbfunde befledt ericheint. Singegen fündigten die Engel — freilich nicht alle, aber ein großer Teil als Individuen auf eigene Faust und wurden zu ebenso vielen Tatfündern, welche durch fein Abstammungsband mit ihrem Unführer Luzifer verbunden waren. Die Existenz boser Geister — neben vielen guten Engeln - ift eine felbstwerftandliche Folgerung aus ber Offenbarungslehre, daß ein Teil der in ursprünglicher Seiligkeit erschaffenen Engel von Gott abfiel und in die Solle gestoßen ward. Bgl. Lat. IV cap. "Firmiter" (bei Denz. n. 428): Diabolus et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Den Engelsturg bezeugt fein Geringerer als Christus selber (Lut. 10, 18): Videbam Satanam sicut fulgur de coelo cadentem (vgl. Joh. 8, 44). Anschaulicher noch ist die Schilderung des Apostels Johannes (Apot. 12, 4): Cauda eius (scil. draconis) trahebat tertiam partem stellarum coeli et misit eas in terram; (9): Draco . . . proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt. Gewisse mustisch angehauchte Theologen glauben das Berhältnis der gefallenen zu den treu gebliebenen Engeln aus dieser Stelle annähernd als 1:3 berechnen zu dürfen. Jedenfalls hat die Annahme viel für sich, daß die Mehrzahl der Engel in der Gerechtigkeit verharrte und nur der kleinere Teil von Gott wegfiel.

Die Offenbarung unterscheibet mit auffallender Konsequenz zwischen dem "Teufel" oder "Satan" in der Einzahl und den "Dämonen" in der Nehrzahl. Jener erscheint als der Ansührer, diese als die Versührten. Während letzere undestimmt "Dämonen" (daemones, δαίμονες, δαιμόνια) oder "unreine Geister" (spiritus impuri s. nequam, πνεύματα ακάθαρτα η πονηρίας) genannt werden, trägt der Aufrührer oder "Oberste der Teufel" (Natth. 9, 34: princeps daemoniorum) verschiedene Kamen. Zu seinem Hauptnamen "Satan" (σατάν oder σατανᾶς, ζήμ — Feind) und "Teufel" (von diabolus, διάβολος — Rachsteller, Verleumder) kommen nämlich noch als Duasi-Gigennamen hinzu: Asmodäus (Tob. 3, 8), Azazel (Ved. 16, 10, λήμ), Beelzebub (Luk. 11, 15 u. ö.; eigentlich — Fliegengott), Belial (2 Kor. 6, 15). Der Kame "Luziser" kommt in der H. Schrift nicht dor (vogl. Petav., De Angelis III, 3). Ebenjo ist es unbiblisch, don "Teufeln" in der Mehrzahl zu reden; es gibt nur einen Teufel, aber viele Dämonen oder

böse Geister. Nach biblischer Auffassung gibt es solglich neben bem Reiche Christi auch ein Reich bes Bösen, welches von einem Höllenfürsten geleitet und regiert wird. In solcher Eigenschaft tritt Satan auf als "Fürst daw. Gott dieser Welt", als der "Vater der Lüge", als Veviathan oder "großer Drache". Bgl. Apok. 12, 9: Draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diadolus et satanas, qui seducit universum ordem. Psichologisch legt sich die Annahme nahe, daß der Engelsturz von einem, wahrscheinlich dem nach Nature und Gnadenausstattung höchsten Engel, den der cristliche Volksmund unter dem Namen "Luziser" kennt, ausging, daß also daß Reich der Sünde im Gipfel der Schöpfung entstand und von dort aus sich über Himmel und Erde ausdreitete. Die Lualität der Engelsünde wird don den meisten Wätern und Theologen als geistiger Stolz bestimmt, während über das Motiv dieses Stolzes große Meinungsverschiedenheit obwaltet. Am ansprechendsten dürsten zwei Ansichten sein. Rach der ersten soll es der Neid über die dem Menschen zugedachte Erhöhung (Gnadenstand, hhhostatische Union, Maria als Königin der Engel) gewesen sein, welche den Hochmut Luzisers und seiner Anhänger dis zum sownlüchen Aufruhr empörte. Rach der anderen aber soll daß naturvüchsige, eigenmächtige Streben nach sübernatürlicher) Cottähnlichsein Aufrels einen Kamen der Emgelwelt entzündet und zum großen Absall in der Seisterwelt getrieben haben, weswegen der Gottesstreiter "Nichael" seinen Kamen den der Engelwelt entzündet und zum großen Absall in der Seisterwelt getrieben haben, weswegen der Gottesstreiter "Richael" seinen Kamen den der Engelwelt entzündet und zum großen Absall in der Seisterwelt getrieben haben, weswegen der Gottesstreiter "Wichael" seinen Kamen den der Engelwelt entzündet und zum großen Absall in der Seisterwelt getrieben haben, weswegen der Gottesstreiter "Wichael" seinen Kamen den der Engelvelt entzündet und zum geschen haben.

2. Die Strafe ber gefallenen Engel. - Es ift Glaubens= lehre, daß die Gunde der Engel mit dem Berlufte der Gnade und der sofortigen Berstogung in die Solle bestraft wurde, aus der es teine Erlösung mehr für sie gibt. Dies ist ausbrudliche Schriftlehre. Bgl. 2 Betr. 2, 4: Deus angelis peccantibus non pepercit. sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos. Jud. 6: Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium. in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit. Die "Aufbewahrung bis zum jungften Gerichte" stellt keine endliche Erlösung in Aussicht, sondern vielmehr das Bollmaß der Strafen, insofern von diesem Zeitpunkte an die Serrichaft über das Menichengeschlecht ihr Ende nimmt. Die von der Rirche als häretisch verworfene αποκατάστασις πάντων der Origenisten wird schon durch den Ausspruch Christi widerlegt (Matth. 25, 41): Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Es ift allgemeine Unnahme, der nur von fehr wenigen widersprochen wird (3. B. Salmeron), daß den gefallenen Engeln von Gott feine Bufgeit gemährt murde, wie den Menschen.

Zweiter Artifel.

Berhältnis ber Damonen jum Menichengeichlechte.

Während die guten Engel über die Menschen eine Schutherrschaft zu beren zeitlichem und ewigem Heile ausüben, besith der "Menschenmörder von Anbeginn" (Joh. 8, 44) über das gefallene Geschlecht zur Strafe für die Ur- und Erbsünde die "Todesherrschaft" (imperium mortis). Diese unheilvolle Herrschaft äußert sich der Hauptsache nach auf dreisache Weise.

1. Versuchung zur Sünde. — Man muß zwischen zwei Arten von Bersuchung unterscheiden: der Prüfung (tentatio probationis) und der Berführung (tentatio seductionis). Erstere hat die Erprobung des Willens, letztere den Ruin der Seele zum Zwede. Während Gott auf letztere Art niemand versucht oder vers suchen kann (vgl. Jak. 1, 3), darf er hingegen ohne Verstoß wider seine Heiligkeit den Menschen durch Stellung schwieriger Aufgaben prüfen, wie Adam und Abraham. Dagegen geht der Teufel mit seinem Anhange stets darauf aus, durch falsche Borspiegelung und Luge den Menschen in die Gunde und dadurch in das ewige Berderben zu stürzen. Bgl. Joh. 8, 44: Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit, quia non est veritas in eo; cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius. Seine Emsigfeit im Suchen nach Beute ichildert die befannte Stelle (1 Petr. 5, 8): Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.

ther die Frage, ob die Dämonen sich in alle Versuchungen ohne Ausnahme einmischen, sind Bäter und Theologen geteilter Ansicht. Die Entscheidung ist nach dem richtigen Urteile des Suarez (l. c. VIII, 19) darum schwierig, weil es sich nicht um eine Machte, sondern eine Tatsachenfrage handelt. Einen mittleren Weg schlägt der hl. Thomas ein, wenn er alle Sünden nicht zwar auf einen direkten, wohl aber einen indirekten Einfluß des Teufels zurücksührt. Bgl. S. th. 1 p. qu. 114 a. 3: Diabolus est causa omnium peecatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccanomum ex enire paecato consecula est in toto genere humano guaedam dum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante; sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Bgl. Fr. Hense, Die Bersuchungen und ihre Gegenmittel, 3. Aust., Freiburg 1902.

2. Damonische Besessenheit. — Durch weise Bulaffung Gottes wird durch die fog. Besessenheit den Damonen zuweilen auch die Gewalt über den menschlichen Leib eingeräumt. Die Afzese unterscheidet drei Stufen: a) die Umsessenheit (circumsessio), b) die Beselsenheit (obsessio) und c) die Besitznahme (possessio). Die Befessenheit darf auch auf ihrer höchsten Stufe nicht nach Analogie der hnpostatischen Union oder der Einwohnung des Beiligen Geiftes in der gerechten Geele aufgefaßt, sondern muß als einfaches Ber= hältnis des Bewegers jum Bewegten begriffen werden. Die Möglichfeit von Besessenen (daemoniaci, ένεργούμενοι) ist eine in Schrift und Tradition flar begründete Glaubenslehre. Rach dem Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte trieben Christus und seine Apostel gahlreiche Dämonen aus.

Die rationalistische, unlängft von Barker Stevens (The Theology of the N. T. p. 76 ff., Edinburgh 1901) wiederholte "Akkommodationsthydothese", wormach der Erlöser lediglich als Magnetiseur oder Arzt gehandelt und seinem äußeren Austreten nach sich dem Teuselsglauben der Juden anbequemt haben soll, enthält einen Schimpf gegen die Wahrhastigkeit und Heiligkeit des Gottessohnes. Näheres s. bei A. Polz, Das Berhältnis Christi zu den

Dämonen, Innsbruck 1907. Die Kirche vollends stellt sich nur auf den Standbunkt ihres göttlichen Stisters, wenn sie in ihre Liturgie auch mancherlei Exvrzismen eingeführt und einen eigenen Ordo, den der Exvrzisten, gegründet hat. Die Erscheinung der Besessen Ordo, den der Exvrzisten, gegründet hat. Die Erscheinung der Besessen Ordo, den der Exvrzisten, gegründet hat. Die Erscheinung der Besessen Ordo, den der Exvrzisten, gegründet hat. Die Erscheinung der Besessen Ordo, den die Zeit Christides Zeit häusig der, wie Irenäus (Adv. haer. II, 32, 4) und Tertullian (Apol. c. 22) bezeugen. Mis Kriterien der Besessen Mis Kriterien der Besessen Mis Kriterien der Besessen Mis kriterien der Besessen Mis kriterien der Ungenalden intelligere; distantia et occulta patesacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere, et id genus alia. Ohne den besonderen Auftrag des Bischofs dars keine Beschwörung dorgenommen werden, da nur allzu leicht Irrungen und Missbräuche sich einschleichen. Dah solche in der Borzeit wirklich vorgekommen sind und auß Unachtsanteit noch heute vorkommen können, darf als sicher gelten, seitdem man weiß, das Epiledsie, Impotenz und andere Krantheiten im Mittelaster vielsach auf Dämonismus zurückgeführt und das auf den son, Weselssenhafinn keine Kücksicht genommen wurde. Byl. Hehne, über Besessenhafinn keine Kücksicht genommen wurde. Byl. Hehne, über Besessenhafinn bei geistigen Erkrantungszuständen, Paderborn 1904; K. Knur, Christus medicus? Freiburg 1905.

3. Zauberwesen. — Als "schwarze Magie" — so genannt im Gegensatz zur "weißen Magie", welche eine natürliche Kunst ist und auf dem Grundsatze beruht: "Geschwindigkeit ist keine Hexerei" — bezeichnen die Theologen die Macht, übermenschliche Wirkungen hervorzubringen unter Ausschluß der Mitwirkung Gottes oder der Engel. So geartete Zauberei mußte, wo sie vortame, auf damonischen Ginfluß gurudgeführt werden. Sierher gehört auch bas heidnische Orafelwesen oder faliche Prophetentum, von welchem die Rirchenväter vieles berichten (Palmieri, Pneumatologia p. 483 sqq.). Die Möglichkeit des Berkehrs mit dem Satan lätt fich fo lange nicht gut bestreiten, als feststeht, daß beide Testamente gahlreiche Tatsachen dieser Art berichten oder doch als wahr voraussetzen (vgl. Fr. Schmid, Die Zauberei und die Bibel, in der Innsbr. Zeitschr. für fathol. Theol. 1902, S. 107 ff.). Gleichwohl hat diese Frage mit dem Glauben an und für sich nichts zu schaffen, noch weniger die historische Frage, ob wirkliche Teufelsbundnisse jemals vorgetommen seien. Der Hexenwahn des Mittelalters fündigte unverzeihlich schwer durch grobe Ubertreibung der teuflischen Macht, durch freventliche Augerachtlaffung der elementarsten Psychologie, durch ungeheure Sorglosigkeit und Ropflosigkeit in der Feststellung der belastenden Taisachen, endlich durch unmenschliche Grausamkeit in Anwendung der Folter als eines prozessualischen Ermittelungsverfahrens. Niemals in der Weltgeschichte hat es eine grausigere Periode des wahnwitigsten Aberglaubens und der verrudtesten Unvernunft gegeben als die schredliche Zeit der Bexenprozesse (vgl. Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Boltes, Bd. VIII14, Freiburg 1903). Allein das theologische Bringip selbst. nämlich: 1. daß es Dämonen wirklich gibt und 2. daß die Dämonen dem Menschen an Leib und Seele ichaben können, wird durch diese an Bahnfinn grenzenden Ausschreitungen einer irregeleiteten Rriminaljustiz ebensowenig berührt, wie durch die allzu große Leichtgläubigfeit fatholischer Kreise in der Gegenwart vor der Entlarvung des berüchtigten Diana Baughan- und Leo Taxil-Schwindels.

Namen- und Sachregister.

Auf den mit einem Sternchen (*) versehenen Seiten wird der betreffende Segenstand eigens behandelt. Personennamen kommen meistens nur in Berbindung mit Zitaten vor, letztere bei Augustinus, Thomas von Aquin u. a. unter Beschränkung auf das Wichtigere.

21.

Abälard, Scholaftiker 126. 300. 430 Abend u. Morgen 366. 367 Abschiedsrede Christi 211. 242 f.* Abstraktive Gotteserkenntnis 31 ff. * 79f. Afzidens 93. 123 f.* 289. 321 Afzidenglofigfeit Gottes 93 f. 123 f.* 294 Actus et potentia 92 f.; — purissimus 72. 75 f.* 90. 91 f. 93*. 95. 129. 292 Abam 364. 369 ff. 372 ff. 384. 394. 401 ff. 417 ff. 422 ff. 435. 438 — Antithy Christi 423. 425 Adam secundus 371. 401. 407 Adamitische Abstammung 372 ff.* Adams Sünde f. Urfünde Aboptivkindschaft 222. 226. 239. 244. 399; - ob in Chriftus 222 ff.* Aëtius, Häretiker 53. 251 Aevum u. aeviternitas 135* Affette in Gott 183 f. Agathonike, Märtyrin 256 Agenesie 53*. 68. 296 f.* 299 Agnostizismus 23. 24. 26 ff.* 28 f.* Aftommodationshypothese 467 Afosmismus 326 Albertus Magnus 35. 388 Alexander v. Alexandrien 263 Allexander v. Hales 290. 419. 453 f. Alexander VII., Papst 372. 391 Allgegenwart Gottes 135. 139. 140 ff.* 174. 244; — Christi 230 Allgemeinheit der Erbfünde 420-428* 437 ff.* Augut 110 f.* Allherrschaft Gottes 127 f.* 322; - Christi 229* Alligationstheorie 436 f.* Allmacht Gottes 125-128*. 146. 153. 194. 240. 244. 323. 339 ff.* 456; — Chrifti 229* Allsubstanz 124*

Allursächlichkeit Gottes 83 ff. 87. 93. 159 ff.* 319. 343 f. 456 Allwahrheit Gottes 101 ff.* Allwissenheit Sottes 103 ff. 141. 151—168*. 170 ff. 244. 287 f.; — Christi 230 f.* Alvarez, Thomist 137. 159. 173. 189. Amalrich von Bène 329 Ambrofiaster 435 Ambrofius 83. 132. 186. 264 f. 316. 334. 337. 373. 424 Ambrofius Catharinus 431 f. 436 Amphilochius 263 Anastafius II., Papst 390 f.* Anbetung Gottes 96 ff. 116; — Christi 226. 229. 231 ff.*; — des Hl. Geiftes 244 f.* Andres, Fr., Theolog 463 Angelologie 450-468* (f. Engel) Angelophanie 207. 453 Annihilation 342 f. Anomöer 53. 251 Anordnung, göttliche 352 Anschauung Gottes f. Gottschauung Anselm v. Canterbury 2. 15. 83 f.* 199. 264. 293. 387. 434. 435. 447. 463. Anselni v. Havelsburg 273 Anthropomorphismen 64 f.* 132. 163. 184. 313. Anthropomorphiten 65. 129 f.* Antimodernisteneid 28 f. Antipoden 215. 374 Antitrinitarismus 203 f. 246—253*. 279 ff. Aphraates, Kirchenschriftsteller 380 Apneustie 299* Apokatastase 466 Apollinaris, Häretiker 375. 378. 386 Apollinarismus 378 Apologetik 4*. 18. 357 ff.; — imma= nente 416

Apostolisches Symbolum 19. 254 f.* Apotheose 99 Appropriation 116. 284. 299 ff. * 314. 332 f. Arbeit 193 Trianismus 53. 92. 131. 209. 215. 251 ff.* 255 f. 259 ff. 264 f. 310 Uriftoteles 5. 34. 86. 93. 94. 109. 122. 134. 144. 190. 290. 321. 325. 348. 391 Arius, Häretiker 251 f.* 259. 263 Armenier 386. 391 Afeität (Autufie) 53. 77 ff.* 81. 83. 87. 89. 92. 102. 110. 123 f. 132. 135. 136. 140. 142 f. 146. 318 f.;
— ihr Begriff 75 ff.*;— Chrifti 228*
Asmodäu3, Name des Teufels 465 Afthetif 119 ff.* Athanasianum 139. 203 f. 246. 253. 267. 269. 296 f. 303. 378 Athanafius 92. 97. 100. 262. 263*. 265. 273*. 292. 309 f. 315. 325 f. 340. 427 Atheismus 14 19. 23 ff.* 30. 98. 327. 329. 354 Athenagoras 12. 257 Atomismus 357. 379 Attribute Gottes 51 f. 66 ff. 77. 80 ff.*

122 ff.* 142 ff.* 181 ff.* 228 ff.*

243 f.; — affirmative und negative
80 *. 123; — fommunitabele und inkommunikabele 50. 80 f. 127. 133. 135. 340; — ruhende u. tätige 81 *. 126; — moralische 195 Attribute Chrifti 228 ff. Audianer, Häretiker 129 Auferstehung Christi 234 f. Auge, verklärtes 40 ff.* Augustinianer 416 Augustinus 59 f.* 107 f. 111. 124. 132. 140 f. 147 f. 158. 164 f. 200. 207, 215, 289, 265, 280, 283, 288, 283, 381, 338, 357*, 361, 378, 386 f, 405 f, 409, 426 ff, 430, 437, 439, 440, 445 ff, 447, 451, 453, 457, 459, 460 Auftorität 18. 20 Aureolus, Thomist 148. 342 Ausgänge, innergöttl. f. Prozessionen Außernatürlich 397 (f. Praeternaturale) Averroes, Philosoph 375 Averroismus 380 Avitus v. Vienne 447 Azazel, Teufel 465

Bachiarius, Mönch 218 Bajanismus 414 ff.

Bajus 394. 396. 413. 416*. 421. 431. 434. 460 Banez, Thomist 166. 173 Barbenhewer 262. 263. 274. 428 Barlaam, griech. Mönch 67 Barmherzigkeit, Begriff 200*: - Gottes 200 f.* — u. Gerechtigkeit 201 f.* Bartmann, Dogmatiker 423 Bafilius 12. 47. 68. 256. 263. 273 f.* 283. 297. 319. 337. 409. 427. 444. 459. 462. 464 Bastida, Molinist 165 Batiffol, Dogmenhistoriker 262 Bautain, Philosoph 15 Banle, Skeptifer 342 Becanus, Scholastiker 415 Beda, der Ehrwürdige 216 Beelzebub 465 Begierlichkeit f. Konkupiszenz Begriffsbildung 22. 31 f. 76 f. 169 Bekehrung Pauli 167 Belial 465 Bellarmin 172. 389. 436. 439. 449 f.* Benedikt XII., Papst 44. 50. 386. 391 Bernhard v. Clairvaux 66 f. 79. 83. 89. 93. 132. 142. 199. 453. 464 Besessenheit 443. 467 f.* Bessarion, Karbinal 272. 275* Betrug 107 f. Bevorzugung, persönliche 196 Bewegung 131. 134 Bewußtsein 57 (f. Selbstbewußtsein) Beziehung f. Relation Bibelkommission 359. 362. 364. 365. 371. 401. 418 Biel, Gabriel, Nominalist 51. 339 Bild Gottes im natürlichen Menschen 85. 105. 331. 333*. 401; — im Gerechtfertigten 121 f. 333; — pau-Linischer Christusbegriff 226*. 283. Billuart, Thomist 133. 137, 168. 171. 173. 288 f Bittgebet 353 Blasphemie 245* Bludau, Bischof 218 Boethius, Philosoph 124, 135, 291 Bonald, Traditionalift 21 Bonaventura 87. 284. 338. 406. 454. Bonnetth, Philosoph 15. 21 Böses f. Ubel Bossuet, Bischof 430. 447 Bourdais, Theolog 363 Brancherau, Philosoph 55. 58* Brucker, Theolog 363

Brhennius, Philotheus 255

Bull, George, anglit. Theolog 259

C.

Căfarius v. Nazianz 389 Calvin 188. 191. 444 Caffian, Kirchenschriftsteller 462 Caffindor, röm. Senator 217
Causa 347 f.; — sui 76 f.*; — prima et secunda 343 ff.; — principalis et instrumentalis 339. 340. 440; — formalis 116; — efficiens 115; - finalis 116. 348 ff.*; - exemplaris f. Exemplarursache Celjus 158. 282 Chaos 324. 355 Charismen 213. 244 Chriftentum 17 f. 96 ff. 336 f. Chriftus 17. 64. 122. 128. 144. 207 f. 222 ff. 228 ff.* 239 f. 378 Chriftus der Geschichte und des Glauben3 26 f. Chrhsoftomus 12. 33. 43. 46 f.* 53. 107 f. 127. 141. 161. 227. 276. 309. 326. 343. 371. 427 f.* 453. 462 Cicero, lat. Rlassifer 165 Clarke, engl. Philosoph 139 Clemens von Alexandrien 2. 12. 110. Clemens von Rom, Papst 350 Clemens V., Papft 48 Clemens VIII., Papst 165 Clemens XI., Papst 413 Cognitio matutina et vespertina 171. Cöleftin I., Papft 394. 411 Colestius, Häretiter 420 Comma Ioanneum 213. 214 ff.* Concursus divinus f. Mitwirfung; — praevius u. simultaneus 167. 345 ff.*; - oblatus u. collatus 345 f.* Congregatio de auxiliis 165. 168 Corneth, Exeget 383 Cornoldi, Philosoph 168 Creatio s. Schöpfung Cudworth, Dogmenhistoriker 309 Curiel, Thomist 177 Chprian 216 f. 426 Chrill v. Alexandrien 92. 275. 313. 316. 378. 385 Chrill v. Jerufalem 33. 47. 92. 313. 456. 460 Czacki, Karbinal 379

3.

Damajus I., Papft 215. 252. 253. 267 Dämonen 363. 456. 458. 462. 465 ff.* Dämonentult 99. 443 Daniel, Prophet 464 Dante 118 Darwinismus 331. 369. 371

David v. Dinant 329 Decretum pro Iacobitis 293. 294. 312. 315. 329. 332 Definition 66. 95 Deismus 192. 353 f.* Defalog 10 Detrete, göttliche 162. 167 f. 172. 174. 176 ff.* Delitsich, Fr. Affhriolog 17. 63 De Lugo, Karbinal 431 ff.* Demiurg 322. 325. 369 Descartes 13. 350 f. Determinismus 155 Dichotomismus 374 ff.* Didache 255. 261 f. Didhmus, der Blinde 263. 274. 439 Dieterich, A. Religionshiftvriker 281 Diluvialmensch 374 Diognet 18. 383 Dionhsius Areopagita f. Pseudodionh= Dionhfius d. Große 250* 305 Dionhstus v. Rom 250. 258. 305 Distinctio rationis f. Unterschied Ditheismus 227, 250, 262, 310 Dogmatik 3 ff.* 6 f. Dogmen, modernistische 28 f. Dorologie 236 f.* 255 f.* Dreieinigfeit 203. 303 ff.* 316 f. Dreipersönlichkeit 203. 205 ff.* 254 ff.* 265. 277 ff. 293. 303. 316. Driedo, Scholastifer 430. 447 Dualismus, theologischer 96. 100 f.* 326 f.*; — psychologischer s. Dichotomismus Dubois, Anthropolog 370 Durandus 1. 186. 283, 306. 339. 343 f.

Dualismus, theologischer 96. 100 f.*
326 f.*; — pfhhologischer f. Dichotomismus
Dubois, Anthropolog 370
Durandus 1. 186. 283. 306. 339. 343 f.

Secure of the security of th

Einzigkeit Gottes f. Monotheismus

Eiszeit 374 Eleatenschule 89. 325. 327 f. Elektronen 357 Elevatio extrinseca 49 Emanatismus 326. 328* Empfängnis Chrifti 438. 441; — unbeflectte Marias 391. 439; — des Menschen 437 f. Endstand (status termini) 447 ff. Engel 207. 226. 291. 357. 370. 398. 400. 407; Eriftenz 451 f.*; Chöre 457 f.*; Freiheit 455; Snadenftand 458 ff.*; Prüfung 459 f.*; Selig-keit 460; Spezies 94. 456; Macht 465 f.*; Sprache 454 f.*; Berftand 454; 3ahl 456 f.* Engelichöpfung 451 f.* Engelfturg 455. 458. 465 ff.* Engelverehrung 462. 464 Ens 81; — a se 75 ff.* 121. 322; — ab alio 75. 92. 318. 341 Entwicklung f. Evolutionismus Ephrem 389 Epigraphit, altdriftl. 250. 256* Epiphanius 129. 274. 452 Epipodius, Märthrer 257 Erasmus 141. 235. 424 Erbfünde 373. 387 f. 410 f. 417 ff. * 465; Griftenz 420-428*; Ginheit 437 f.*; Wefen 428-437*; Wirfungen 415 f. 441—450*; Vererbung 437—441*; Vergebung 422; — u. Konfupisenz 440 f.*; — u. Areatianismus 389 f. 439 f.* Erhabenheit Gottes 122 Erhaltung f. Welterhaltung Ertennbarteit Gottes 9 ff.* 31 ff.* 35 ff.* 38. 80 Ertennen Gottes, effentielles u. notionales 69. 307 Erkenntnis, irdische 31 ff.*; — paradiesische 405 ff.*; — himmlische 50 ff. Erfenntnisbaum 418 Ertenntnismedium Gottes 149. 167. 169 ff.* Erfenntnistheorie 31. 33 ff.* 56 f.* Erfenntniswege, drei 35 ff.* 83 f. 182. Erfenntnisweise Gottes 143 ff.* Erlöfung 128. 373 Erschaffung f. Schöpfung Erscheinung f. Angelophanie u. Theophanie Eftius, Ereget 10. 20. 324 Ethif 383. 434 Eucharistie 142 Euchiten 429 Eugen III., Papst 66. 94

Eunomianismus 33 f. 38 f. 52 f.* 68 f.*

Eunomius, Häretifer 38. 46. 53 f.* 68. 251. 370. 409 Eudlus. Märthrer 257 Eusebius v. Casarea 252 Eva 369 ff. 372 ff. 402 ff. 418. 430. 438 Evidenz 20. 105. 149 f.* Evolutionismus 328; — der Religion 28 ff.* Ewigkeit, Begriff 134 ff.* 137. 138 Ewigfeit Gottes 136 f.* 154, 174, 179 f. — Christi 229 f.* 239; ob der Welt 133. 137. 337 ff.* Exemplarursache 102 f. 111. 115. 145. 161. 330 f.* Existenz und Essenz in Gott 75. 95* Exoraismen 468 Ezechiel auf dem Leichenfelde 377

Fabre, Abbé 55 Kabre d'Envieu 373 Facundus v. Hermiane 216 Fatum 353 Faure, Dogmatifer 447 Fahdit, Dogmenhistoriker 309 Fegfeuer 441 Fernwirkung 141 Fetischismus 99 Feuerpein, ob der ungetauften Kinder 447 ff.* Fichte, Philosoph 328 Fides s. Glaube Filioque 253, 270 ff.* 276 f. 295 Finis operis u. operantis 348 f. Firmung 342 Flacius Illyricus, Lutheraner 429 Flavian v. Antiochien 255 Florenzer Konzil (1439) 270. 274. 275. 276. 293. 329. 332. 448 Fonseca, Scholastiker 166 Forma cadaverica 379 Formalismus, scotistischer 69 ff. 306 f. Formalobjekt 147*. 186. 288 Formalursache 112. 116 Fossilien 360 f. Franzelin, Kardinal 217 f. 236. 259. 280. 415 Frassen, Scotist 36 Fredegisus v. Tours 320

Freiheit Gottes 94. 111. 132 ff.* 141. 184 ff.*; — der Schöpfung 330. 333—337* Freiheit von Leiden u. Tod 400 f.* 404. 409. 410 ff. Freiheit des Willens 100. 133 f. 150.

155. 158 ff.* 171 ff. 345; Begriff 443 f.: paradiesische 445; nach dem

Sündenfall 443—446*; — unter der Gnade 166 ff. Freundschaft 186 Frohjchammer, Philosoph 388 Fulgentius 217. 271. 387. 447 Fundamentaltheologie 4 Funt, F. X., Kirchenhiftvriter 255. 261 Fußspur Gottes 85. 333*

Gabriel, Erzengel 451 Galileo Galilei 214 Gaß, protest. Theolog 253 Gattung und Artunterschied 95 Gebet 254 ff. Gedankenlesen 156 Gefühl bes Göttlichen 27 ff. Gegensatz von Gnade u. Sünde 433 f.; von Gott u. Welt 84 f.*; von eins u. vielem 88*; von einfach u. zusammengesett 90 f.*; — ber gött-lichen Personen 210 ff. 276 f. 293 ff.* 316 Segenwartsweise 138*. 141 f. Seheimnis 244; — ber Erbsünde 428 f. 435 ff.*; — von Gnade u. Freiheit 165 ff. 173 ff.; — ber Sottschauung 44 f.; — ber Trinität 278 ff.* Seift, Heiliger 50. 115. 131. 188. 209. 210 f. 240—246*. 288 f.; feine Gottheit 243—246*. 252 f.* 264 f.; sein Hervorgang aus dem Sohne 252 f. 268 f. 270—277* (f. Filioque) Beifter f. Dämonen, Engel Geiftesgaben f. Charismen Geistigkeit Gottes 65. 74 f. 129 ff." 142. 240. 283; — der Engel 452 ff.*; — ber Seele 129 f. 374 ff. * 381 f. 387 f. Geiftseele 374 ff.; — als Wesensform bes Leibes 376 ff.* 381. 439 Generatianismus 384. 385-388* Generation f. Zeugung Genius niger u. albus 462 f. Gennadius 452. 460 Genugtuung, ftellvertretenbe Chrifti Geometrie, euklidische 1. 360 Gerdil, Kardinal 55 Gerechtigkeit, Begriff 196 f.* Gerechtigkeit Gottes 196 ff.*;

Barmherzigkeit 200 f.

Gesetz des Widerspruchs 76 Gewissen 10. 194 Gewißheit 3. 25. 149 ff.*

Gerson, Kanzler 462

Gietmann, Afthetiker 120. 383 Gilbert de la Porrée 66 f.* 94 Gioberti, Philosoph 55*. 56 Glaube, übernatürlicher 19 f. 105; – bei ber Rechtfertigung f. Recht-·fertigungsglaube; — an Gott 18 ff.*; ob im himmel 44. 48 f.; — in Abam Glaube, theologische Tugend 49. 107.* Glaube u. Wiffen 19 f.* 365 ff.* Glaubensatt 2. 18 Glaubensgewißheit 3. 18 f. Gloria obiectiva u. formalis 350 f.* Glorie Gottes 112. 186. 194. 349 ff.* Glorienlicht 30. 47 ff.* 58. 105. 399 Glohner, Dogmatiker 76. 219. 278. 331. 443 Glückseligkeit 112. 351 ff.*; natür= liche 414. 449 f.*; ewige 44 ff.* 113; - Gottes 111. 349; - der Engel 495 f. Gnade, Begriff 416 f.; Arten s. gratia; — u. Freiheit 168*. 446; — u. Glorie 398 f. Gnadenberaubtheit 431. 433 f.* Gnadenstand 398 f.* 401 f. 458 f. Gnadenspfteme f. Molinismus, Thomismus Gnostifer 325 f. 326. 375 Gnostizismus 326 f.* 328 f. Grethe 148. 328 Gonet, Thomist 346 Gott, Namenerklärung 65; Benennung Christi 233 ff.* Gott Bater 208. 210. 219 ff.* 295 Gottbegreifung 38 f. 53 f. 104 f.; durch Christus 224. 230 Götter, im biblischen Sinne 116. 226; — heidnische f. Polytheismus
Gottesbegriff 12. 21. 32 ff.* 38 f.*
318. 321; — abstraktiver 31; —
intuitiver 31. 39; ob angeboren
12. 13 ff.*; — sein doppeltes Stadium 11 f. 98; — zusammengeset 38 f.* 54; - arischer 64 f.* 220; — jüdischer 61 ff.* 96 f.; — Schells 76. 280 Gottesbeweis 9. 24 f. 77. 132; a posteriori 14 f.*; - aus der übernatur 15 ff.* Gotteserkenntnis 9 ff.*; Beschaffens heit 30 ff. 39 ff.* — affirmative 34. 35 f.; — negative 34. 36 f.*;

— fuperlative 36; — natürliche

9 ff.*; — übernatürliche 16 ff.*;

— irdische 31 ff.* 35 ff.*; — himm-

Gotteskindschaft f. Aboptivkindschaft

lische 44 ff.*

Gottesnamen 61 ff.* 64 ff.* 233 ff. 237. 245. 322 f.* Gottessohnschaft Christi f. Sohn Gottes Sottheit Chrifti 207 f. 228—240*. 251. 257 ff. 264 f. Gotti, Thomist 187 Gottschauung 44 ff.*. 105. 112: - ihre Ubernatürlichkeit 42 ff. * 47 ff. * 58 f. 398 f.* 414 (f. Glorienlicht); feine auf Erden 53 f.* 54 ff.* 59 f. 279; - und Unbegreiflichkeit Gottes 50 ff.* Götzendienft 98 f.* 443 Grabschriften 256*. 257 Gratia naturalis u. supernaturalis 415: - efficax 167 Gratry, Philosoph 55 Gregor b. Große 12. 47. 92. 132. 147. 160. 199. 343. 345. 447. 453 f. Gregor v. Nazianz 14. 34. 38. 43. 78. 121. 129. 274. 283. 310 f. 385. 448. 460 Gregor v. Nhffa 33. 34. 47. 68. 79. 87. 255. 274*. 311*. 376. 385. 409 Gregor Thaumaturgus 202 f. 255* Gregor v. Rimini, Scholastiker 430. 447 Gregor p. Valencia, Scholastiker 288 Günther, Ant. 144. 157. 203. 280. 292. 300. 304 f.* 307. 313. 334. 375. 377 Gut u. Gutheit 108 ff.* 119 f. Gut, höchstes 111 f. 116. 182. 184 ff. 194 Gutberlet 153, 362, 408 Güte Gottes 110 ff.* 349 Sütigkeit, Begriff 117 f.*; — Gottes 117 f.* 194 Güttler, Philosoph 363

D.

Sabituale Gnabe f. Heiligmachende Gnabe
Sabitualfünde 418. 422. 424. 428. 431 f.*
Hadrian I., Papft 269
Haidunger, Theolog 427
Harnack, Ab. 203. 258. 282. 309
Hauchung f. Spiration
Hebräifche Sprache 408
Hegel, Philosoph 76. 86. 203. 280. 328
Heiligfeit, Begriff 118*. 285; — objective 116* 195; hypoftatische 188. 244
Heiligfeit Gottes 113 ff.* 188. 193 f. 201. 244; — Christi 229; — ber

Engel 458 ff.; — des Menschen 113. 115 f.* Beiligmachenbe Gnabe 112. 115. 222. 302. 401 ff. 442; ihr Wesen 434; ihre Übernatürlichkeit 398 ff.* Heiligung 302 f.; — Adams 401 f.; ber Engel 458 ff.* Heilswille 201 Heinrich v. Gent, Scholaftifer 342. 430 Heraklit v. Ephesus 56. 328 Herbert Spencer, Philosoph 34. 321 Hergenröther, Kardinal 248 Hermas 140. 262. 325. 462 Hermes, Theolog 198 f. 334. 351. 388. 430 Herr, Gottesname 64. 128*; Bezeich= nung Chrifti 64. 229 f. 237 Herrschaft Gottes f. Allherrschaft; des Teufels 418 f. 429. 443. 466 ff.* Hera Jesu 200 Herzenserforschung f. Kardiognosie Hespchaften 67 Heraemeron 357. 362 ff.*; — u. Exe-gese 357—365*; — u. Naturwissenschaften 365-367 Hexenwahn 468 Hierarchie der Engel 457 f. Hieronhmus 79. 126. 132. 156*. 158. 163. 164. 165. 196. 215. 262. 345. 389. 463 Hilarius 78 f. 87. 121. 207. 267. 275. 279. 300. 316. 366. 389 Sippolyt, hl. 186. 248. 250. 261. 262. Hirscher, Moralist 283 Hoffnung, theologische Tugend 107. 232 Solle 447 f. 465. 466 Somoufie 92; — des Sohnes Gottes 227* 250. 251 f.*; — des H. Geistes 253. 268; - ber brei Personen 305 ff.* 309 ff. 314 ff. Hontheim, Philosoph 179 Hormisdas, Papit 269 Hugo Grotius 223 Hugo v. St. Viftor 6. 125 Hugonin, Bischof 55 Hummelauer, Exeget 363 f. 365 Hunerich, Bandalenkönig 216 Hurter, Dogmatiker 236 Hyle 320. 322. 325 f. 338. 420 Hylomorphismus 378 f.* Hardismus 326. 328* Hppnopsychiten 380 Hhpostase, Begriff 289 ff.*; — u Natur 291; — u. Person 289—292* Hypostatische Union 112. 122. 142. 317. 378. 439

Jahn, Archäolog 159 Jahve 61 ff.* 78 f.* 82. 87. 96 102. 132. 206 f. 322; — als Name Chrifti 233 f.* Jahve-Engel 206 f.* Jansenismus u. Erbfünde 421. 429 f.; — u. Urstand 413 f.*; — u. Willens= freiheit 445 f.* Jansenius 394. 413. 445 Idealismus 14. 363 f. 367 Ideen in Gott 83. 101 ff.* 148. 330 ff.* Idololatrie f. Götzendienft Jeiler, Theolog 15 Jefutaufe 233*. 242 Janatius v. Antiochien 117. 156. 257 Immanentismus 27 ff.* Individuationsprinzip 94 Inhabitatio f. Einwohnung Inhäfionssubjekt 123. 289 Infarnation s. Menschwerdung Innocenz II., Bapft 126 Innocenz III., Bapft 448 Innocenz X., Bapft 413 Innocenz XI., Bapft 19 Inspiration 244. 358 ff. Integrität, der Stammeltern 402 ff.* 409 f. 412. 413 f.; — u. Hypostase 290 Interperiodismus 363 Involutionstheorie 385 Joachim v. Floris 217. 304*. 305 Johanneische Lehre von der Gottschauung 45; — vom Sohne Gottes 225 ff.* (f. Logoslehre) Johannes XXII., Papft 68. 110 Johannes v. Damaskus 186. 276*. 292. 339. 371. 380. 402. 414. 454 f. 459 Johannes Klerikus, Calvinist 36 Johannes der Täufer 242 Johannes a S. Thoma 178 Frenaus v. Shon 44*. 92. 97. 254. 257 f.* 261. 325. 334. 351. 383. 403. 420. 427 Frrtum 104*. 407 Frrtumslofigkeit f. Unfehlbarkeit Faias 206. 207 f.* 213. 234 Istidor v. Sevilla 463 Judentum 16 f.* 96. 323 Julian von Eclanum 426. 427 Jupiter, Worterklärung 65 Juftin der Märthrer 13. 33. 157. 255. 259. 322. 325. 376. 383 Iustitia originalis 410*. 414; -- commutativa u. distributiva 196; — remunerativa u. vindicativa 197; - permissiva 189

Rajetan, Rardinal 307. 370. 418. 453 Rant, Philosoph 5. 15. 26. 203. 351. 354. 385 Kallistus, Papst 250. 262 Rardinaltugenden 195. 446 Rardiognofie 155. 156*. 172. 454; — Christi 231* Kategorien, aristotelische 81. 122 f. Raulen, Exeget 408 Raufalität f. Causa; — Gottes f. Allursächlichteit; — bes göttlichen Wiffens 159 ff. Rausalitätsgeset 16. 76 Kern, Theolog 364 Kinder, ungetaufte, ihr Los im Jenfeits 447-450* Rindertaufe 420. 425 f.* 433 Rindschaft Gottes f. Adoptivkindschaft Rlee, Dogmatiker 388 Aleutgen, Theolog 46. 120. 126. 168. 178. 217. 280. 389. 391 Anvodt, Philosoph 394 Roadamiten 372. 373 f.* Roexistenz der Areatur mit Gott 137*. 180 Königtum 116. 128 Konkordanztheorie 363 f.* 365 Ronfupissens 397. 400. 402 ff.* 419. 421 f.* 429 f.* 437* 440 f.*. 442 Konsubstantialität s. Homouste Kontingenz 91*. 123 f. 341 f. Ronzilien, ötumenische: Chalcedon(451) 124; Ephesus (431) 269. 421. 439; Florenz (1439) f. daf.; Konstantinovel (381) 252 f.* 268; Konstantinovel (680) 305. 312; Konstantinovel (869) 375; Lateran f. Lateranum; Lyon (1274) 270. 276; Ricaa f. Nicanum; Orange (529) 411. 421*; Bienne (1311) 42. 48. 376 f.* 378 f.* 381; Trient f. Tridentinum; vatitanisches s. Vatikanum Körper 138 Rosmos 354 ff. Areatianismus 384. 388—391*; u. Erbfünde 387. 390. 439 f.* Areuzestod Christi 201 Aritizismus Rants 26 ff. Rultur 193 Künstle, Dogmenhistoriter 216. 218

æ.

Sacordaire, Kanzelredner 430 Saciantius 374. 386 Saforet, Theolog 430 Samennais, De, Philosoph 21

Lange, A., Philosoph 321 Laplace, Astronom 155. 360 Säßliche Sünden 404. 431. 441
Säßliche Sünden 404. 431. 441
Sateranum IV (1215) 32. 50. 76. 82. 91.
96. 123. 126. 217 f.* 269. 289. 304.
305 f.* 312. 337. 339. 452. 465
Sateranum V. (1512) 377. 380 f.* 391
Seben Gottes 142 Lebensattribute Gottes 142 ff.* (f. Tätigkeit) Lebensbaum 405. 418 Ledesma, Thomist 162. 163. 177 Leibniz, Philosoph 139. 335 Leichenform f. forma cadaverica Leidenschaften 183 ff.* (f. Affette) Beibensunfähigfeit 400 f. 409*. 413 Seo Allatius, Theolog 41
Seo d. Große 215, 385, 390, 394
Seo X., Papft 377, 380, 391
Seo XIII., Papft 55, 58, 214, 280
Seffius, Theolog 105, 112, 117, 128, 139, 175, 352 Leviathan 466 Lex aeterna 103, 113 Liberum arbitrium f. Freiheit des Willens Licht 161. 169 Liebe 119 f. 349 Liebe Gottes 111. 114 f. 117 f.* 182 f.* 189 ff.* 200 f. 289. 349; — hypo-ftatische 115. 284 ff.* Liebe zu Gott 113*; — vollkommene 115; — als theologifce Tugend 49. 111 f.* 186. 232 f. 302 Liebermann, Dogmatiter 199 Locke, John, engl. Philosoph 292 Logit 282 Logos 12. 58. 122. 144. 188. 207. 248. Logoslehre, johanneische 208 s. 226. 237 ff.*; — der Apologeten 259 ff.* Loify, Abbé 28 f. 223 Löwener Schule 21 f. Lüge 106. 107 f.* Lullus, Raimundus 280. 313 Lumen gloriae f. Clorienlicht Luther, Martin 430. 444 f. Luzifer 465 f.

Wi

Maaßen, Fr., Hiftorifer 390 Macedonius, Häretifer 251*. 252. 263. 265 Wagie 468 Majeftät Gottes 116* Malfabäische Mutter 323. 324. 388 Malchion, Presbyter 249 Malebranche, Ontologist 55

Manes, Religionsstifter 100 Manichäismus 327. 329. 375. 417. 420. 429. 434, 452 Marcion, Gnostiker 327 Maria, die Gottesmutter 122. 439 Marfilius Ficinus 55 Martinez, Theolog 175 Märthrer 256 f.* Maffalianer 429 Mastrofini, Theolog 280 Materia prima u. secunda 378 f. Materialismus 23. 93. 129 f. 326. 330. 354. 381. 386 Materialobjett 147*. 186 Materie und Form 93; — des Stoffes 378 (f. Hylomorphismus); — des Manicien 376 ff.*; ob in Gott 93* 129 f.*; ob in ben Engeln 453 f. Mathematik 86. 149 f. 190. 282 Mausbach, Theolog 423 Maxismus Confessor 92, 276 Mazzella, Kardinal 116 Meinung des Verstandes 149 Melito v. Sardes 129 Memra=Lehre 209 Mendoza, Thomist 173 Mensch, sein Wesen 374—380*; paradiefischer 401-410* Menichengeschlecht als Subjett der Erbfünde 420 ff.* 428 ff. 437 ff. 446 f.*; ber Schöpfung 369 ff.*; feine Einheit 372 ff.* 435 ff. Menschheit Christi 290 f. Menschwerdung 118. 244. 302 Messias 207 f. 222 ff.* 266 Metaphyfische Wesenheiten 60. 102 f. Metempsychose 385 Methode, historisch-kritische 26 f. Michael Cärularius 269 Michael, Erzengel 262. 464. 466 Mithrastult 281* Mitleid Gottes f. Barmberzigkeit: -— des Herzens Jesu 200 Mittelmeervölker 17 f.* Mittelwesen 164. 251 Mittlerschaft Christi 301 Mitwirkung Gottes 180; Begriff 343 f.*; — Wesen 345 ff.*; natürliche 344 f.*; — zur Sünde 173 f. 344. 347 Mivart, St. George, Zoolog 369. 371 Modalismus, Härefie 69. 249 f.* 262 Modernismus 9. 25. 204; Wefen 26 ff.*; Kritit 28 ff.* Modus, geschöpflicher 84*, 143. 183 Mögliches 86 f. 103. 111. 148 f.* 189 f.*; als Objekt der Allmacht 125 f.*;

146. 148. 153; als Objett des gött-

Lichen Wiffens 145 f. 147 f. 152 ff.* 170 f.* Molina 166. 168*. 170 Molinismus 165 ff.* 170. 172 f. 174 ff. Monaden 88. 89. 92 Monarchianismus 247 ff.* 303. 316 Moneta, der Chrwürdige 387 Monismus 89. 327 ff.* Monophysitismus 313. 317 Monotheismus 16. 96 ff.* 99. 227. 249. 307 Monotheletismus 305. 312. 313. 317 Moraltheologie 4* Morin, Dogmenhistoriker 215 Moses 226. 323 f. 337. 359 f. 382 Müller, Max, Sprachforscher 65 Münscher, Dogmenhistoriter 427 Mysterien s. Geheimnis Mystif 6

M.

Namen Gottes 61 ff.* Natalis Alexander 447 Natur, Begriff 289 f.* 393—396; u. Person 94 f. 290 f.*; — u. über-natur 393 ff.*; — u. Geist 394 Natur Gottes 73 ff.* Naturalismus 354 Naturdienst 99 Naturen Christi, zwei 204 Raturgesetz, sittliches 9 f. 415 Naturgesetze 362; — u. Vorsehung 192 f.* Naturgrausamteit 191. 192 f.* Natürliche Ordnung 105. 192 ff. 395 f.* Naturspiele 360 f. Naturstand, nackter 414 ff.* 430. 440. Naturfünde 417. 420 f. 422. 435. 441. 447 Naturverwundung, vierfache 446 f.* Naturwissenschaft 356. 357 ff. Reandertalrasse 372 Necessitas antecedens u. consequens 158 f.* Neid 466 Nemefius, Kirchenschriftsteller 385 Nestorius 235 Neuplatonismus 37. 281 Newton, Mathematiker 138 Nicanum I. (325) 251 f.* Rifolaus von Cues, Kardinal 37. 84 Noëtus, Häretiter 248 f.* 262 Nominalismus 68*. 71. 73 f. Norifius, Kardinal 389 Rorm, positive u negative 360 Notionaler Aft 287 ff. 307. 333

Notionen, göttliche 298 f.* Notwendigkeit f. necessitas; — u. Freiheit 150. 155; — Gottes 80 Novatian, häretiker 260 f. 275

2.

Occam, Nominalift 51. 375
Odo v. Cambrai 436
Offenbarung, moderniftische 27 f. 29
Offasionalismus 343
Oischinger, Theolog 388
Ontelos, Targumift 209
Ontologismus 24. 54 ff.* 105; — u.
Augustinus 59 f.*
Optimismus 335 f.*
Orafelwesen 98. 443. 468
Ordo subsistendi 246*
Origenes 92. 122 f. 127. 132. 158.
254. 262*. 343. 349. 380. 426. 452.
460. 461. 462; — u. Präegistenzelehre 384 f.*
Ort, Begriff 138*
Oswald, Dogmatiser 79. 99. 305.
314. 341.

Otto v. Freifing 67 Pädobaptismus f. Kindertaufe Palamas, Gregor 67 Palamiten 47. 67* Palmieri, Dogmatiker 335 Panchriftismus 218 Pankosmismus 327 Panlogismus 328 Pantheismus 23 f. 29, 76 f. 85*. 112. 124. 144. 202. 326. 354. 381; fein Wefen 57. 327 f.*; Arten 327 ff.*; Berurteilung 329 ff.* Papft 116. 128. 151. 214 Papylus, Märthrer 256 Paradies 409 f.* 443 Paratlet 211 f. 241 f.* 242 f.* Parallelenaziom 1. 360 Parfismus 463 Parusie Christi 235 Patripassianismus. 248 f.* Baul V., Papst 168 Paul v. Samosata 248*. 249*. 255 Paulinische Lehre über: Erbsünde 423 ff.* 430; Gottesertenntnis 9 ff.* 32. 45; Konkupijzenz 402 f. 430; Monotheismus 97*; Rechtfertigung 19; Sohn Gottes 225 ff. Pelagianismus 345. 387. 403. 410 ff.* 420 f.* 426 ff.* 458 Pelagius 420 Pererius, Theolog 408

Perfectio f. Bollfommenheit Perichorese, Begriff 314 f.*; — christologische 317; — trinitarische 276. 298. 309. 315 ff.* Periodismus 363 f.* Perfeität (per se esse) 290 f.*
Perfon, Begriff 291*; — in Gott
272, 294 ff.*; — u. Natur 144 f.
204, 291 f.* 305 f. Perfönlichkeit Gottes 144 f.* 202. 204. 279; — ob absolute 295. 305 Pefch, Chriftian, Dogmatiker 169 Peffimismus 192 ff. 336 f.* Petavius, Dogmatiker 236. 259*. 314. 323. 447 Petrus Damiani 125 Petrus Johannis Olivi, Häretiker 376 Petrus Lombardus 264. 304. 340. 440 Petrus v. Riva 157 Pehrère, Jaak 372. 373 Pfingstsendung 302 Phantasmen 57 Philo v. Alexandrien, Jude 280. 320 Philodonus, Tritheift 304*
Philodophic 2 f. 5 f.* 17. 321 f.
Philoftorgius, Kirchenhiftoriter 255
Photinus d. Sirmium 226. 248
Photius 268. 269
Photius Theology 481 Pighius, Theolog 431 Bilgerstand (status viae) 193. 441 ff. 459 f. Pistoja, Aftersynode von 307. 413. 448 Rius V., Rapft 413 Rius VI., Rapft 307. 413. 448 Rius IX., Rapft 280. 307. 377. 391 Rius X., Bapft 26 ff.* 28 f. 416 Plato 135. 281. 311. 321. 323. 325. 331. 357. 370. 384 Platonismus der Kirchenväter 5. 60. Plutarch 463 Pneumatomachen 243. 251. 265 Poena 441 ff.; — damni 447. 449 f.; sensus 448 f. Polykarp, Apostelschüler 156. 256* Polytheismus 23. 67. 98 ff.* Pomponatius, Renaissance-Philosoph Potentia, absoluta u. ordinata 126. 416*; — obedientialis 48. 397 f.* 456; — et impotentia 125 Potentialität 72. 76. 92 f. Potestas 127 f. Präadamiten 372 ff.* Praeambula fidei 16 f. Praedeterminatio physica 162 f. 345 ff.*

Präexistenz Christi, ewige 239* (f. Ewigkeit) Präexistenzianismus 384 ff.* 420 Praemotio physica 166.2173 f. 176 ff. Praeternaturale 396 f.* 400 f.* 410 Pragmatismus 27 Prageas, Häretiker 248 f.* Primat des Petrus 223 Primogenitur Chrifti 227*. 265 Prinzip des Widerspruchs 70. 76. 282 ; — u. Trinität 281 f.* Principium quod u. quo 287. 291 Priscillian, Säretiker 215, 216, 218. Priscillianismus 108. 327. 328. 420 Privatio gratiae 432. 433 f.* 442 Privation 82. 100. 109 Productio 320 ff.* Proflus, Neuplatonifer 121 Propheten 244 Brophezeiung 157. 159 Broprietäten, trinitarifche 296 ff.* 299 Brofper, hl. 199 Protestantismus über: Erbfünde 421 f. 429 ff.; — Trinität 203 f. 281 f.; — Urstand 412 f.*; — Willens= freiheit 443 ff. Protoevangelium 382. 414. 420 Prozessionen, trinitarische 247 ff. 278. 282 ff.* 315. 333; — durch Zeugung 266—268*; — durch Hauchung 268—277* Prüfungsgebot 405. 419 f.* 435 Prüfungezeit der Engel 459 f.* Pfalmen, messianische 208. 233 f. 266 f. Pfeudoapost. Konstitutionen 389 Pfeudo-Gregor v. Nyffa 371 Pfeudo-Dionhfius Areopagita 37. 102. 113. 115. 117. 120. 121. 457 f.* 461 Psychologie 374 ff. 407

Q.

Quaternität 295, 304, 305*, 306 Quesnel, Jansenist 396, 413

Puteanus, Theolog 288

M.

Rache 199 Maphael, Erzengel 451. 453. 464 Mationalismus 202 f. 234 ff. 279 ff. 354. 382 Matjalliffe Gottes, geheime 51. 126. 132 Maum 140. 321; Begriff 134. 137 f.*; — realer 135 f. 137 f. — imaginärer 138 139; — mehrdimensionaler 138 Realismus, philosophischer 66 f.* 70. Rechtfertigung 425. 432. 434 f. Rechtfertigungsglaube 19 f. 402. 412. Reformation f. Protestantismus Regierungsmacht 127 f.* Régnon, Theolog 168 Relation in Gott 276. 292 ff.* 316 Relativismus 27 Relativitätstheorie 138 Religion 26 ff. Restitution 197 Restitutionstheorie 360. 362 f.* Reufch, Creget 363 Richard v. Middletown 52 Richard v. St. Viftor 199. 280. 338 Rigorismus 447. 448 f. Ripalda, Scholaftiker 42. 399* Rofenmüller, Kationalist 237 Rosmini, Philosoph 55* 57. 280. 388* Rothenflue, Ontologist 56 Rufinus, Traducianer 389 Ruiz, Didafus, Scholastifer 153. 154. 280. 314. 335 Rupert v. Deut, Abt 420. 453

Sabäismus 99 Sabbat 359. 364 f. 367 Sabellianismus 247. 249 f.* Sabellius, Häretiter 203. 226. 249 f.* 262. 276. 316 Sabinus v. Heraklea 309 Salmeron, Scholaftiter 431 Salomon 407 Salvian v. Marfeille 353 Sapientialbücher 208 f.* 267 f. 382 Satan 418 f. 429. 465 f. 468 Schäfer, Alvis, Exeget 216. 217 Schamgefühl 403 f. Scheeben, Dogmatiker 36. 62. 80. 90. 126. 189. 195. 275. 284 f. 295. 299. 300. 305. 379. 460 Schell, H., Dogmatifer 76. 280. 379. 404. 415. 419 Schelling, Philosoph 328. 385 Scheol 382. 383 Scheph, Dogmenhistoriker 215. 216. 327 Schiffini, Philosoph 379. 415 Schlange, paradiesische 418 f.* 430 Schleiermacher, prot. Theolog 203. 412 Scholaftif 5* 141 f. 264. 279;

entartete 108

479 Schönheit, ihr Wesen 119 f.* Schönheit Gottes 120 ff.*; — Maxias 122; — ber Seele 121 f.* 122; — ber Seele 121 f.*
Schopenhauer, Philosoph 282. 336
Schöpfer 102. 105. 111. 131. 229.
239. 322 f. 369 ff.
Schöpfung ■ ff. 128. 319—330*; —
Begriff 133. 320 ff.*; erste u. zweite
320. 324 f. 355 ff.*; — in ber Zeit
133. 137. 337 ff.; — Beweggrund
348 ff.;* Zwec f. Weltzwec
Schöpfung bes Menschen 369—371*;
— ber Welt 133 f. 322 ff.* 328 ff.*
Schöpfungsbericht 323 f. 357—367*
369 ff. 372 f. 402 f. 451 369 ff. 372 f. 402 f. 451 Schöpfungsmacht 125 ff. 339 ff. 456; unmitteilbar 339—341*; — Christi 229 Schöpfungswerk 354 ff. Schöpfungstage 362 ff.* 452 (f. Heyaëmeron) Schöpfungszweck f. Weltzweck Schrempf, prot. Pfarrer 204 Schumacher, Theolog 224 Schutzengel 461—464* Schutzengelfest 462 Schwane, Theolog 310. 313 Scientia, Begriff f. Wissen; Einteilung 152; — simplicis intelligentiae 152 ff. * 161 f. 287 f.; — media 162 ff. 165 ff. * 173. 175. 178. 180. 346; — visionis 154 ff. * 157 ff. * 161 f. infusa 400 f.* 406*; — futuribilium 162 ff.* 176 ff.*; — speculativa u. practica 159 ff.* Scotismus 66. 69 ff.* 73. 171. 378 f.* Scotus, Scholaftifer 35. 106. 277. 288. 299. 306. 338. 379. 461 Sechstagewert f. Heraëmeron Seele, menschliche 374 ff. 380 ff.; Begriff 376*; Urfprung 384-391* (f. Geiftseele, Unfterblichkeit) Seelenschlaf 380 Seelenvernichtung 380. 381 Segensformeln, trinitarische 212. 244. Sein, abstrattes 55. 57*. 76 f.* Seinsattribute Gottes 81 ff.*; Christi 228 ff.* Seisenberger, Theolog 363 Selbstbegreifung Gottes 144 ff.* Selbstbewußtsein 144. 283*. 291; — Gottes 144 ff.* 292; — Christi 292 Selbstliebe Gottes 182 f. 184 ff.* 196. 287. 289 Selbstwirklichkeit Gottes 76 f.*

Selbstzeugnis Jesu 224 f.* Seligkeit f. Glückseligkeit

Semiarianismus 251. 265 Semipantheismus 23 Semipelagianismus 164. 411 Semitraditionalismus 22 Sempiternität Gottes 135 ff.* Senbung, Begriff 271*; — trinita-rijche 301 ff.* — bes H. Geistes 241. 243. 271. 302 f.; — Christi 261. 272; — ber Engel 461 f. Seraphim 457. 459. 461 Seuse, Whittier 6 Severian v. Gabala 356 Sichtbarkeit Gottes, intellektuelle 40* Sintfluttheorie 360. 362 Sittengeseth f. Naturgeseth Sittlichseit, natürliche 103 Sigtus IV., Papst 157 Sigtus V., Papst 216 Skeptizismus 151 Socianianismus 157. 163. 249 Sohn Gottes 208, 210, 221 ff.* 238 251 f. 266 ff.* 287 ff. 294 f. 399 Sofrates, Philosoph 464 Solafideslehre 412 Sonnenkult 281 Sophronius, hl. 305. 378 Soto, Dominikus 434. 437 Spiegelerkenntnis 32. 45. 169 Spinoza, Pantheist 123. 328 Spiration 268 sf. 273. 284 f.* 320; — griechische Aufsassung 275 f.* 314; — u. Generation 285 sf. * 293 f. Spirator 289; als folder unpersönlich 295 f.* Sprache 20 ff.* 106; ihr Ursprung 408 f.*; - ber Engel 454 f. Sprachwurzeln 285 f. 408 Stände des Menschen 414—416* Status viae u. termini 398. 441. ff. 459 Stengel, Exeget 363 Sterese f. Privation Steuchus, Eugubinus 140 Stevens, Barker, Anglikaner 467 Stoizismus 130. 261. 325 Stolz 419. 466 Strafe f. poena; — der gefallenen Engel 466* Strafgerechtigkeit Gottes 184. 191. Strauß, Dav. Fr., Rationalist 282 Stürmer, Placidus, Theolog 309 Suarez, Scholastifer 72. 314. 347. **362. 436. 456. 460. 462** Subjektswechsel 213. 312. 332 Subordinatianismus 247. 251—253* Subfistenz 95 Substantia prima u. secunda 289 f.* Substantialität Gottes 93, 123 ff.*

Substanz, Begriff 123*. 289; — übernatürliche 42. 394. 399 f.* Sühne 198 ff. Sünde 103. 113 f. 173 f. 190 f.* 193 ff. 344. 354. 433 f.*; - u. Beibentum 98 f.* Sünde Abams s. Erb= u. Urfunde; - ber Engel 465 ff. Sündenvergebung 212 Sündenvergebungsgewalt, firchliche Sündlofigkeit 113: — Gottes 113 f.* 126. 184 (f. Unfündlichkeit) Sylvius, Franz, Scholastifer 441. 447 Symbolismus, moderniftifcher 27 Symbolum Nicaenum 251 f.* — Constantinopolitanum 252 f.*; — Apostolorum 19. 254 f.*; — Athanasianum f. baf. Synoden, nichtökumenische: Allegandrien (362) 292. 310 f.* Antiochien (269) 249 arabijche (247) 380 Braga (561) 328. 353. 385 Cöln (1860) 280. 307. 334 Rarthago (418) 411. 421 Konstantinopel (543) 385 Lateran (649) 203, 312 Mileve (416) 411, 421* Reims (1148) 66, 94 Rom (380) 252 Seleucia (410) 269 Toledo, unechte Synode (447) 269. 328 Toledo (589) 269 Toledo (675) 204. 253. 285 f. 294. 297. 302. 316 Synoptiker u. Gottheit Christi 222 ff.*

Tao-Philosophie 281 Tatian, Kirchenschriftsteller 337. 383. 420 Tätigkeit Gottes 93 f. 133 f. 142 ff.* 312 ff. 318 ff. Taufe 211 f.* 463; ihre Wirfungen 212. 420 ff. 429. 433. 442 — Christi 210 f. Taufmandat 211 Tauffymbol 254 f.

Tautusie 306 f. 307 ff.* 309 ff.* 314 ff. Tetradismus 295 Teleologischer Gottesbeweis 13. 15. 24 Tertiärmensch 373

Tertullian 12. 13 f. 97. 110 129 f.* 132. 175. 202. 216 f. 249. 255. 258. 259. 261. 322. 325. 371. 380. 386*.

389. 427

Teufel 106. 418 f. 443* 453. 465 f.*; feine Herrschaft f. baf. Theis, Exeget 267 Theismus 96. 195. 354 Theodizee der Erbfunde 435 ff.*; des Ubels 192 ff.* Theodor Abû Ourra, Bischof 311 Theodor v. Mopsvestia 235. 269 Theodoret v. Chrus 47, 269, 335, 353. 373. 463 Theodofius I., Kaiser 252 Theodotus aus Byzanz 248. 249 Theologie I ff.* 147 Theophanie 206 f.* 261. 303*: des Hl. Geistes 244; — der Trinität 210 f.* Theophil v. Antiochien 140. 202. 261 Theosophismus 105. 281. 326 Thomas v. Aquin 20. 35. 52*. 72. 134. 172. 180 185. 298. 301 f. 340. 361 f. 365 f. 378 f. 400. 407. 435. 437 ff. 441 f. 446 f. 449 f. 454 f. 456. 459. 463. 467 Thomassin, Theolog 50. 51. 164 Thomismus über: Gotteslehre 71 f. 74 f. 165 ff.*; Schöpfungslehre 345 ff.* Tiere 120; — u. Vorsehung 192 f.; im Paradies 443* Tierseele 386 Tindal, Deift 354 Tiphanus, Philosoph 290 Tob 419. 423 f. 442 f. Tobsünde 418 f.* 431 f. 441 Toletus, Rardinal 51. 194. 230. 432. 456 Totenerweckung 229 Tournely, Dogmatifer 167. 199. 413 Traditionalismus 20 ff.* Traduzianismus 130. 384. 386 f.* Transsubstantiation 341. 343 Transzendentalbegriffe 77. 81. 120 Treue, Begriff 106 f.*; — Gottes 77. 108*. 196; — Chrifti 229 Trichotomismus 375 f Tridentinum 19. 134. 217. 336. 402.

Treue, Begriff 106 f.*; — Gottes 77.

108*. 196; — Chrifti 229

Trichotomismus 375 f

Tribentinum 19. 134. 217. 336. 402.

412*. 421 f.* 430. 433 ff. 437 f.

443 f. 446. 448

Trimurti-Lehre 281

Trinität 44. 58 f. 69. 121. 144. 202 f.;

Wefen 204 f.* 287 ff. 307 ff.; —
ein Geheimnis 278—282*. 308 ff.*

332 f.; — griechifche u. lateinische
Auffassung 276*; — heidnische Barallelen 281*; — im A. T. 206 ff.;
— im R. T. 210 ff.* 218 ff.*

246—265*; Ursprungsfolge 246*.
260. 289. 301; — versehlte Spekulation 259 ff.*; — u. Himmel 44 ff.*; — u. Schödfung 332 f.*
Trinitarisches Grundgeset 293 f.* 315
Trisagion 114. 206
Trismegistus 281
Tritheismus 203. 250. 258. 276. 304—307*; 309—311*. 313. 314. 316
Tugend 195; — in Gott 106. 117. 195 ff.*
Tugenden, theologische 195 f. 232 f.*; — sittliche f. Kardinaltugenden Turrianus, Theolog 288
Turribius v. Aftorga 385. 390

u.

Ubaghs, Philosoph 21. 55 Ubel 82. 100*. 109. 190 ff. 327. 335; — phyfisches 100. 190 f. 192 ff.*; — moralisches 100. 190 f. 193 ff.* 336 (f. Sünde); — u. Vorsehung 191 ff.* 336 f. Übelwollen 117 Abereinheit 90* Ubergüte 111* Ubernatur 16 f. 239. 393—401*; 410-414* Abernatürlich, Wesen 396 ff.*; Arten 396 ff.* 410; Dinge übernatürliche 398-401*: 401-414* Abernatürliche Ordnung 105. 396*. 458 f. 460 Übersubstanz 124* Überwahrheit 103* Überweltlichkeit Gottes 124 f.* Überwesenheit Gottes 37. 124 Ulpian, römischer Jurift 196 Unabbildbarkeit Gottes 129 Unabhängigkeit Gottes 80. 145 ff.* 183. 187. 356 Unaussprechlichkeit Gottes 37 f.* 80 Unbegreiflichkeit Gottes 50 ff.* 52 f. 80. 87. 144. 228 Undefinierbarkeit Gottes 95* Unendliches, Begriff 56. 86*; Arten 86 f. 153 f.; — als Objekt des göttlichen Wiffens 152 ff.* Unendlichkeit Gottes 52. 72. 73. 74. 86 f.* 201

Unermeßlichkeit Gottes 138 ff.* 261.

Unfehlbarkeit, Begriff 150 f.*; — Gottes 143. 149 ff.* 157 f. 162. 175.

188; — bes Papftes 214; — Abams

314

406 f.*

Ungehorsam 419. 423

Ungetaufte Kinder, ihr Los 447 ff.* Ungezeugt f. Agenesie Unitarismus 247. 249 Universalienfrage 56*. 57 Unkörperlichkeit Gottes 41. 93. 129 ff.*; — ber Engel 452 ff.* Unmögliches 125 f. 149 f. 195 Unräumlichkeit Gottes 137-142* Unfichtbarkeit Gottes 40 ff.* 65. 80. Unfterblichkeit 380; — ber Seele 380—384; — leibliche 400 f.* 405*. 410 ff.; — der Engel 454 Unfundlichteit (impeccabilitas) 150; -Gottes 114*. 188. 190 f. 193 ff.*; Abams 402 ff. Unterbewußtsein 27. 30 Unterschied 66. 90; — realer 66. 306 f.; — rein logischer (distinctio rationis ratiocinantis) 66. 68 f. 95. 306 f.; — virtueller (distinctio rationis ratiocinatae) 66. 71 f.* 95. 306 f.; formaler 66. 69 ff.* 306; modaler 306 f. Untreue 107. 108 Unveränderlichkeit Gottes 131 ff.* 135. 183; — Chrifti 229 f. Unvermischbarkeit Gottes 124 f.* Unversehrtheit f. Integrität Urgüte 110* Uroffenbarung 20 ff.* Ursächlichkeit f. Kausalität Urschönheit 121 Ursprache 408 f.* Ursprünge, göttliche s. Prozessionen Ursprungslosigkeit Gottes 80; — des Baters 296 f.* 298 f Urstand, paradiesischer 394. 491—410; seine Übernatürlichkeit 410 ff.* Urstoff 86. 378 ff.* Ursubstanz 124*

Basquez, Scholaftifer 1. 46. 47. 288
Bater, Gottesname 64. 219 ff.*
Baterschaft 208. 220. 266
Batikanum 9. 19. 38. 58. 82. 87. 91.
96. 117. 123. 131. 157. 184. 186.
279. 307. 329 f. 334. 337. 349 f.
353. 381. 452
Baughan, Karbinal 218
Bentura, Traditionalist 21
Beränderlichkeit 132 f.
Beränderung 131 f.* 320

Urfünde 410. 417 ff. 420. 422. 441

Urwissenschaft 22. 405 ff.*

Urwahrheit 103

Urzeugung 286

Verbaltheorien 362 Berdienft 458 f. Vergöttlichung 112 Verherrlichung Gottes s. Glorie Verfündigung Maria 210 Verluft der Gnade f. Sünde Bermutung 149 Bermunft 10. 21. 150 f. 278 ff.; — absolute 74. 104 ff.* 131 Verstocktheit Pharaos 101 Versuchungen 443. 467* Vertragstheorie 436 f.* (f. Erbfünde) Berwandlung 320 Bigilius v. Tapfus 216. 311 Bigouroux, Exeget 363 Biftor I., Papst 249 Biftor v. Vita 216 Vincentius, hl., Märthrer 257 Vincenz von Lerin 28. 427 Visio beatifica f. Gottschauung Visionstheorie 364 f.* Bock, Theolog 394 Vollendung, Begriff 82 Bollkommenheit 81 f.*; — reine u. gemischte 35 f. 83 ff.* 123. 143. 183. 200; Art ihres Enthaltenfeins in Sott 83 ff. 183 f.; — Sottes 81 ff.* 110. 182; — relative der göttl. Perfonen 297 f. Voluntas Dei, ihre Arten 188 f.* (f. Wille Gottes) Vonier, Theolog 456 f. Vorauswissen Gottes 154. 157 ff.* 173 ff. 176 ff. 454; — u. Willens-freiheit 158 f.* Vorsehung Gottes 117 ff.* 150. 156. 157. 160. 165. 177. 352 ff.* 404. Vorstius, Calvinist 125. 140 Bulgata 163. 214 ff. 267

23.

Wahlfreiheit f. Freiheit
Wahrhaftigkeit 106*; — Gottes 107 f.*
228; — Chrifti 228
Wahrheit 145 f. 174 ff.*; — logische
60. 103 f.; — ontologische 101*.
119; — Gottes 101 ff.* 103 ff.*
243 f.; — Chrifti 228
Wahrscheinlichkeit 150*
Wechseleinlochnung f. Perichorefe
Weddingen, van, Theolog 15
Weib, seine Würde 371
Weisheit Gottes 160 f.* 188. 192.
194. 335; — hypostatische 115. 208 f.*
Weiß, B., protest. Exeget 273
Weltbildner f. Demiurg

Weltbildungshypothese 360 Welterhaltung 128. 341 ff.* Weltibee 330 ff.* Weltplan 164 Weltregierung f. Borfehung Weltfhöhfung f. Schöhfung Weltfhichtene 215. 358. 359 Weltzweck 112. 128. 348 ff.* Wesen, Begriff 66. 289 f. 398 f. Wesen Cottes 61 ff.* 66 ff.* 73 ff.* 77 ff. 86 f.; — ber Engel 452-456*; des Menschen 374-384* Wesensbegreifung 104 f.* 143 ff.* 149 ff.* Wesenseinheit des Sohnes Gottes mit Gott 227* (f. Homoufie) Wefensform 374. 376 ff.* Westermaner, Exeget 363 Wiedergeburt 425. 432 Wigger, Dogmenhiftvrifer 427 Wille u. Berstand 282 ff. 286 f.* 333; — u. Sinnlichkeit 402 f.* Wille Gottes 182 ff.* 188 ff.* 195 Willensaffekte 182 ff.* Willensfreiheit f. Freiheit Winchell, Präadamitiker 372 Wirtursache f. Causa efficiens Wiffen, Begriff 143. 149 ff.*; - Gottes s. Allwiffenheit, scientia; — Christi 230 f.*; Adams 405 ff.*; - Salo= mons 407 Wiffenschaft 1 f.*

Wollen Gotte3, effentielles u. notionales 69. 289. 307 Wort Gottes f. Logos Bunder 362. 439. 466; — Gottes 127; — Jefu 229. 309

3. Zacharias, Scholastitus 338 Zauberwesen 468* Beit, Begriff 134 f.*; — u. aevum 135*; — u. Ewigkeit 134 f.* 137 Zeitalter, golbenes 410 Zeitlichkeit der Welt s. Schöpfung 3erhhyten str 250 3erhhytin, Bapft 250 3engung, Begriff 285 f.* 3eugung, göttliche 208. 220 f. 227. 260 f. 266 ff.* 272 f. 308 f. 320; intellektuelle 267 f. 282 f.* 285 ff.* Rialiara, Rardinal 173, 347 Form 183; — Gottes 184*. 198 f. Formafter, Religionsftifter 100 Formus, Papft 411. 421 Futunft 154 f. 157 ff. 162 ff. 178 ff. 176 ff. 230 f. Zulaffung des Böfen 190 f. 192 ff.*; — der Sünde 100. 114. 173 f. 177. 190 ff.* 193 ff.* Zumel, Thomist 173 Bufammengefettes 88 f. 90 f. 93 ff.* Zweck f. Causa finalis Zweifel, Begriff 149 Zwingli, Reformator 421. 430

School of Theology at Claremont

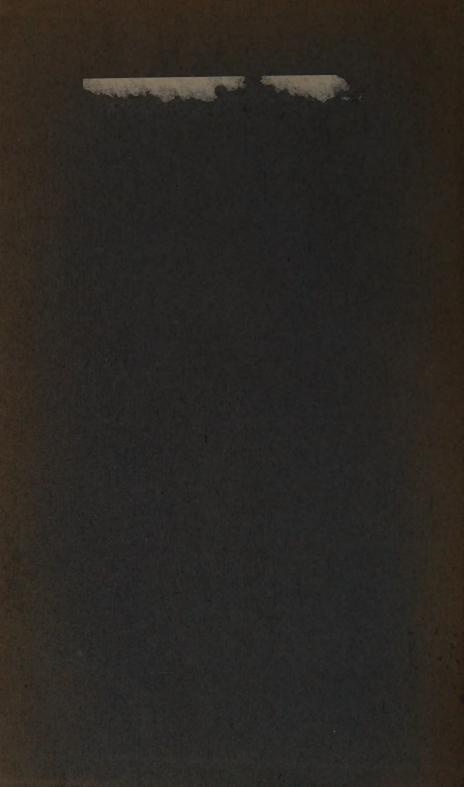
THEOLOGY LIBRARY CLAREMONT, CALIF.

A10901

University of Southern California Library







BT75 .P58 1920 / vol 1 Pohle, Joseph, 1852-1922. Lehrbuch der Dogmatik, in sieben Bucher

Pohle, Joseph, 1852-1922. BT 75 Lehrbuch der Dogmatik, in sieben Büchern. P58 Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. 7. verb. und verm. Aufl. Paderborn. 1920 F. Schöning, 1920-22. 3v. 23cm. (Wissenschaftliche Handbibliothek. bhas

1. Reihe: Theologische Lehrbücher, 20-22)

1. Theology, Doctrinal. I. Title.

A10901

1.1

CCSC/mmb



